

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Eva Malovrh

O tišini
kulturološko-filozofska preizpraševanja tišine

Diplomsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Eva Malovrh

Mentor: red. prof. dr. Aleš Debeljak

Somentor: doc. dr. Mirt Komel

O tišini

kulturološko-filozofska preizpraševanja tišine

Diplomsko delo

Ljubljana, 2015

Hvala

staršema, za ljubezen in dolgoletno podporo pri študiju ter v življenju nasplah,

prijateljem za dolge, inspirativne pogovore in sprejemanje mojih tišin,

doc. dr. Mirtu Komelu in red. prof. dr. Alešu Debeljaku,

za zaupanje, usmeritev in nasvete.

»I want to write a novel about Silence,« he said; »the things people don't say.

But the difficulty is immense.«

/Virginia Woolf, The Voyage Out/

O tišini: kulturološko-filozofska preizpraševanja tišine

Namen diplomskega dela je predstaviti razmislek o tišini skozi razkrivanje njenih mnogih pojavnih oblik in pomenov. Čeprav se tišino pogosto dojema kot binarno nasprotje aktivnosti in delovanja, bomo v pričujočem delu poskusili pokazati, da takšen pogled zanemarja mnoge potenciale tihih praks odpora. Prav tako lahko prav tišina posamezniku nudi pomemben prostor za refleksijo proč od nenehnega toka informacij, sporočil in površinsko predstavljenih medijskih vsebin. Prvi del diplomskega dela bo tako namenjen razmisleku o posameznikovem delovanju, ki ga razumemo v skladu s paradigmo *Vita activa*, ki jo Hannah Arendt predstavi v istoimenskem delu. Skozi njeno konceptualizacijo se bo pokazalo, da delovanje kot ga razume Arendtova, ne izključuje pomena mišljenja, oziroma postavlja mišljenje za pogoj političnega delovanja. Nadalje bomo raziskovali delo Mladena Dolarja in s pomočjo njegove refleksije o glasu, govoru in tišini, poskušali poprejšnje ugotovitve potrditi in pokazati, da lahko tišina pove veliko več, kot zgolj brez-pomensko stanje mirovanja in odmaknjenosti. V zadnjem delu se bomo s pomočjo Michela Foucaulta lotili razmisleka o konceptu biopolitike in disciplinske oblasti, razmišljali o praksah utišanja množic, ter jim zoperstavili tišino kot možno prakso odpora.

Ključne besede: tišina, utišanje, glas, disciplinska oblast, odpor.

On silence: cultural-philosophical questioning of silence

This thesis attempts to present reflection on silence and disclose its many forms and different meanings. Although silence can often be perceived as the binary opposite of the activity and action, this thesis will try to show that such a view ignores the many potential practices of silent resistance. In addition, silence can also provide an important space for reflection away from the constant flow of information, communication and superficial media content. The first part of the thesis will be dedicated to the reflection of human action, through the paradigm *Vita activa* by Hannah Arendt. Through her conceptualization it will become clear that action as understood by Arendt, does not exclude the meaning (and importance) of thinking, but sees it as a prerequisite for political action. We will then explore the work of Mladen Dolar and through his thoughts on the voice, speech and silence, try to validate previous findings and show that silence can mean and stand for much more than idleness and individual seclusion from the world. In the last part, we will tackle Michel Foucault's concept of bio-politics and disciplinary power and try to think about practices of silencing while also acknowledging silence as a possible practice of resistance.

Key words: silence, silencing, voice, disciplinary power, resistance.

Kazalo

| | | |
|---|---|----|
| 1 | Uvod..... | 6 |
| 2 | Pristopi k preučevanju ali kako misliti tišino..... | 8 |
| 3 | Hannah Arendt: Vita activa..... | 13 |
| | 3.1 Mišljenje kot pogoj političnega delovanja..... | 14 |
| 4 | Vrnitev na pot zvoka in tišine..... | 19 |
| | 4.1 Glas in notranji govor..... | 20 |
| | 4.2 Govoreči molk..... | 22 |
| 5 | Med tišino in utišanjem..... | 26 |
| | 5.1 Disciplinska oblast..... | 28 |
| | 5.2 Potenciali tihega odpora..... | 34 |
| 6 | Proti koncu..... | 40 |
| 7 | Literatura..... | 42 |

1 Uvodne misli

Namen diplomskega dela je razgaliti tišino in razkriti njene mnoge pojavne oblike ter izmuzljive pomene. Želja po poskusu njenega razumevanja tiči v spoznanju, da obstajajo v svetu, povsem prežetem z zvokom, prav zaradi neprestanega govora, toka informacij, interpretacij, mnenj in sporočil mnogi glasovi ne(u)slišani. Glasovi govorijo, celo kričijo, a ti kriki prav kmalu nehajo odzvanjati, bodisi zato, ker si tisti, ki bi jih morali slišati, »ušesa polnijo z voskom«, ali ker se preprosto zlijejo v šum v ozadju in s tem postanejo del vsakdanjosti, ki ne pretresa, ampak enostavno teče. Sočasno se zdi, da postaja tišina kot del zvokovnega sveta povsem nepotrebna in neželena, a hkrati nostalgichen vir hrepenenja po počasnem življenju v miru, proč od mestnega hrupa in tehnoloških piskov; je želja po svetu, v katerem nikoli nismo živeli, a je v kolektivni imaginaciji prisoten kot podoba utopičnega raja. Tišina je konstanten vir fascinacije in zavračanja, saj implicira odmik od profanega, čeprav je zasidrana v vsakdanjosti in kot taka del »navade kulture«. Naš namen v tem delu ni želja po odkrivanju tega, kar tišina *je* v svojem bistvu, predvsem nas bo zanimalo, kaj lahko (in če lahko) tišina v določenih situacijah izraža in ali je moč tišino misliti kot nujni del jezika in govora in ne zgolj sporočilnosti oropano polje imanence.

A na tem mestu je potrebno razjasniti nekaj stvari. Tišine ne bomo razumeli kot preproste odsotnosti zvoka, saj bi s tem zanemarili njene mnoge pojavne oblike, prav tako pa bi povsem spregledali pomen tišine kot metafore, kar bi onemogočilo ukvarjanje z osrednjim vprašanjem dela, predstavljenim v nadaljevanju. Tišine tudi ne bomo razumeli kot zgolj neljubo stanje prisile, ki izhaja iz pogosto uporabljene fraze »breaking the silence«(razbiti tišino). Slednja implicira razumevanje tišine kot ne-želeno stanje nesvobode, iz katerega se lahko posameznik ali skupina osvobodi zgolj prek uporabe glasu. V tem kontekstu je tišina zlahka umeščena v polje pasivnosti, ne-dogajanja in ne-akcije ter videna kot stanje, ki družbenost preprečuje, kot stanje nevidne prisile, vsiljeno s strani oblastniških struktur.

Na drugi strani je tišina, prav tako negativno, lahko razumljena kot posameznikov odmik v področje privatnega, proč od ljudi, kot želja po zasebnosti, odmaknjenosti v *blaženi mir*, nirvano, proč od sveta hrupa in govora. V tem smislu je razumljena kot subjektov odmik od družbenega v polje zasebnega in od participacije v pasivnost. Kljub temu, da bomo skozi diplomsko delo poskušali zavrniti takšen enodimenzionalni pogled na tišino, pričujoči pregled nikakor ni nostalgichen klic po tišini oziroma umiku iz življenja prežetega s hrupom, niti želja pobega iz javnega v območje privatnega, ravno nasprotno. Želeli bomo ugotoviti, kdaj in kako lahko tišino smatramo kot zavestno aktivnost, ki ni usmerjena v zadovoljevanje potreb in želja

posameznika, ampak je usmerjena navzven, v družbo. Naše glavno zanimanje lahko strnem na nekaj raziskovalnih premis, iz katerih bo izhajala refleksija o tišini.

Najprej nas bo zanimal odnos med aktivnostjo in pasivnostjo oziroma med posameznikovim (političnim) delovanjem in nedelovanjem. Omenjena dihotomija se zdi vredna raziskovanja zaradi vsesplošnega vrednotenja tišine kot stanja mirovanja, ujetosti v imanenco in kot posledico prisile in izraz nemoči. V tem delu nam bo pomagala predvsem Hannah Arendt z njenim konceptom *Vita Activa*, skozi katerega bomo poskusili zapopasti pojem aktivnega življenja. Predvsem nas bo zanimalo njeno razumevanje političnega delovanja in mišljenja, ter na drugi strani aktivnost dela in ustvarjanja. Prav na primeru razmišljanja bomo poskusili pokazati, kako je lahko stanje, ki navzven deluje povsem neaktivno, vse prej kot to in kako je lahko »produktivnost« veliko bolj pasivna v svoji obsesiji po proizvajanju.

Druga dilema, ki se ji bomo v delu posvetili, je razlikovanje med tišino/molkom, ter glasom/govorom na drugi strani. Slednje se morda zdi preprosto, a v kolikor vzamemo v ozir tišino kot metaforo in glas, kot ne nujno fonetično slišan, postanejo razlikovanja nekoliko bolj kompleksna. Na drugi strani tišina ni nujno brez glasu ali sporočila, tudi ona lahko uzakonja, se upira, govori in celo kriči. S pomočjo Hannah Arendt in skozi argumentacijo Mladena Dolarja bomo tematizirali prav izpostavljeno napetost med obema.

Poslednje zanimanje bo namenjeno osrednji temi diplomskega dela, tematiziranju odnosa in napetosti med tišino in procesi utišanja. Prvo vidimo kot stanje, ki je lahko vzpostavljeno intencionalno in lahko tudi govori, zahteva, sporoča. Drugo načelo bomo razumeli predvsem v kontekstu prijemov, ki jih etabilirana oblast uporablja za odvzem »glasu množice«, oziroma načel, s katerimi se v demokratični družbi vedno bolj jemlje možnost soodločanja in izražanja nestrinjanja. Sočasno s procesi utišanja nas bodo zanimale tudi strategije odpora, predvsem pa bomo poskušali ugotoviti, ali se na določene prakse oblasti lahko odzovemo z molkom. Na to vprašanje nas je napotilo predvsem opazovanje različnih strategij odpora v zadnjih letih (predvsem skozi dogajanje evropske krize) in ugotovitev, da so mnogi množični protesti naleteli na popolno pomanjkanje zanimanja pri vršilcih oblasti. Glasovi so torej bili slišani in so še slišani, a počasi so prešli v stanje nove normalnosti in tako postali tihi.

Ob prebiranju pričujoče naloge se bo morda zdelo, da smo se na nekaterih točkah nepovratno oddaljili od tišine in se izgublamo v čisto drugih vprašanjih in dilemah, ki s prvotno zastavljeno temo nimajo veliko skupnega. Do neke mere to seveda drži, a odmik je načrtovan in nas bo na koncu pripeljal nazaj do osrednje teme oziroma samega začetka. Kaj bomo med

samim potovanjem skozi različne pojavnosti tišine ugotovili in katera vprašanja bodo ostala neodgovorjena, bomo videli, kot se vrnemo tja, kjer smo razmišljanje začeli.

2 Pristopi k preučevanju ali kako misliti tišino

Že uvodoma smo nakazali, da bomo v nadaljevanju poskušali razgrinjati mnoge pojavnosti tišine in hkrati »pokazati na paradoksalni odnos med zvokom in tišino, ki je zamegljen, ko predpostavimo enačenje med glasom in akcijo ter tišino in zatiranjem« (Carrilo Rowe in Malhotra 2013, 1). Naslavljanje problematičnosti tega samoumevnega binarizma je ključno, če želimo razgrniti (in razgaliti) vse potenciale, ki jih tišina ima. Povezovanje tišine z ne-akcijo in zatiranjem gre gotovo pripisati prav različnim strategijam oblastniških struktur, ki skozi procese discipliniranja posameznikom odvzemajo glasove, kar je sicer v nasprotju z demokratično ureditvijo, ki je utemeljena na participaciji in izražanju mnogoterih glasov v javni sferi. Slednje rezultira v »političnem imperativu«, ki narekuje, da je za utišane posameznika ali skupino nujno, da »aktivira svoj glas« in se prek njega upre in preoblikuje pogoje svojega zatiranja (prav tam). Ti procesi utišanja večinoma potekajo povsem neopazno, saj so ključni del funkcionirajočega sistema in ne označujejo njegovih nasilnih izbruhov oziroma deviacij od normalnega. »Nove forme dominacije za svojo ohranitev ali ekspanzijo ne uporabljajo nujno nasilja, temveč vse bolj miroljubne koncepte, kot so nenasilje, svoboda, izbira in tako dalje« (Jalušič, 2013, 112). V določenih primerih jih sicer spremlja tudi nasilje, a nikakor ne vedno in nujno. Aktiviranje glasu kot začetnega akta odpora gre z roko v roki z »marxovskim« »lomljenjem verig«, družno nastopata kot osvoboditev telesa in duha ter zatiranega napotujeta na končno pot k svobodi.

Ne gre se torej čuditi umanjkanju zanimanja za tišino znotraj družboslovnih znanosti, sploh v razmerju do raziskovanja jezika, glasu in ostalih zvokovnih izražanj. V času, ko so telesa in glasovi intenzivno preganjani iz javnega prostora in se ekonomska načela vedno bolj potuhnjeno plazijo v področje javnega, je povsem na mestu naslavljanje strategije utišanja in potencialne načine upora zoper njih. Tudi pričujoče delo v tem smislu ni izjema, saj bomo tudi mi naslovili procese, ki skozi navidezno demokratičnost in ne-nasilje, ljudem odvzemajo možnost političnega delovanja, oziroma, kot piše Komel: »avtomatično funkcioniranje sistema, ki proizvaja toliko več nasilja, kolikor bolj se ga ne regulira in se ga pusti prosto teči, pa nam lahko pokaže, kako je deregulacija trga, ideal kapitalistične ideologije, nasilno dejanje *par excellence*« (Komel, 2012, 192).

Ob raziskovanju tišine torej neizbežno trčimo ob vprašanje politike in političnega delovanja. Ključno za naš razmislek je izpostaviti že omenjeno disciplinsko stran tišine, ki izničuje možnost artikulacije in (so)delovanja v javnem prostoru. Ob tem ne gre zanemariti izjemnega doprinosa feministične kritike k vprašanju discipliniranja žensk in odvzem možnosti posredovanja njihove izkušnje »biti ženska« v patriarhalni ureditvi sveta ter sodelovanja v političnem življenju. Velik del feminističnega preučevanja je bil zgodovinsko gledano namenjen prav naslavljanju mnogoterih praks, ki so ženske potisnile v tišino in jih oropale glasu. Tišina je torej v feministični misli večinoma dojeta kot stanje, ki ga je nujno preseči, pretrgati, raztrgati, razbiti in osvoboditi glas, kar bo pripomoglo h končni ženski osvoboditvi iz prijema produkcije in re-produkcije patriarhalnih praks. Ameriška pesnica in feministka Adrienne Rich denimo zapiše: »v svetu kjer sta jezik in poimenovanje moč, je tišina zatiranje, nasilje« (Rich v Carillo Rowe in Malhotra 2013, 11).

Pomembno mesto v feminističnem literarnem ustvarjanju zaseda tudi Virginia Woolf, katere koncepcija tišine je nekoliko bolj ambivalentna. Čeprav se nedvomno zavzema za »žensko osvoboditev« in možnost slednje vidi v ženskem preboju iz privatne sfere in v možnostih posredovanja lastne izkušnje skozi umetniško ustvarjanje, je gotovo ena izmed pisateljic (in pisateljev), ki je znala najbolje ubesediti in pisati tišino. Njeno najbolj eksperimentalno zastavljeno delo *Valovi* nas seznanja s protagonistom, ki bralcu izključno skozi njihove misli oziroma njihov »notranji monolog« posredujejo izkušnjo sveta, katerega del so. Bralec se med branjem romana prebija skozi zapletene misli protagonistov in se skozi njihovo bogato notranje življenje seznanja z njihovim svetom. Svet bralcu posredujejo, ne da bi izrekli eno samo besedo.

Nadalje v delu *Lastna soba* Virginia Woolf izpelje argumentacijo o tem, kako je za žensko ustvarjanje, ki reflektira in osvobaja, ključnega pomena imeti » petsto funtov in sobo čisto samo zase« ter hkrati »/.../ vsaj malo pobegniti skupni sprejemnici« (Woolf, 1998, 114). V tem seveda ne misli odmika od družbe, nasprotno, ženska mora odločno zakorakati v javno sfero (v tem primeru prek umetniškega ustvarjanja), a hkrati za takšno politično delovanje potrebuje svoj prostor, kjer bo v samoti razmišljala in nemoteno ustvarjala: »Verjamem namreč tole: če bomo živele še kakšno stoletje-govorim o skupnem življenju, ki je resnično življenje, ne o malih separatnih življenjih, ki jih živimo kot posameznice /.../ tedaj bo

nastopila priložnost in mrtva pesnica, ki je bila Shakespearova sestra,¹ si bo nadela telo, ki ga je bila tako pogosto odložila« (prav tam).

Na tem mestu gre morda omeniti še zavzemanje feministk za *l'écriture féminine* (žensko pisanje), ki naj bi se razlikovalo od dominantnega načina pisanja moških, saj se ženske skozi moško uporabo jezika ne morejo v polnosti izraziti. Kot piše Seda Peksen je, če želimo razumeti pomen ženskega pisanja, kdaj in zakaj se je pojavilo, nujno poznati sistem patriarhalnega jezika in njegove hegemonске moči (Peksen 2005, 1). Potrebno je razumeti, da jezik ne živi sam zase, ločeno od družbenega, ampak družbeno tudi ustvarja in ohranja. S tem tudi ni nevtralen do ideologije oziroma razmerij moči, ampak pomemben del le-teh. Ne smemo namreč zanemarjati uporabe jezika kot orožja za doseg političnih ciljev ali za dominacijo (prav tam).

Naj na tem mestu zgoraj izpostavljeno utišanje kot prakso discipliniranja napeljemo še na Foucaultov koncept disciplinske oblasti. Oblast za Foucaulta ni več vir prepovedi in zapovedi, ampak predvsem produciranje učinkovitosti, sposobnosti in proizvoda. Razume jo kot različne oblastne mehanizme, prek katerih začno posamezniki uravnnavati sami sebe oziroma »nadzirati celo najdrobnejše elemente«, s tem pa oblast doseže »same družbene atome, se pravi posameznike« (Foucault 2007, 190). Foucault takšne strategije vidi kot tehnike »individualizacije oblasti«, prek katerih se posameznika nadzira, uravnava njegovo delovanje, »povečuje uspešnost in ga postavi na mesto, kjer bo bolj koristen« (prav tam). Stanković sledeč Foucaultovem razumevanju disciplinske oblasti dodaja, da »moč, ki je zanj navzoča v vsakem diskurzu«, skozi discipliniranje teles in njihovo umeščanje v »ustrezne interpretativne okvire« dosega to, da se posamezniki poslužujemo delovanja, ki ga razumemo kot neproblematično, in se tako samo-klasificiramo v neproblematične člane družbe in »v tej /.../ smeri tudi delujemo« (Stanković 2005, 119). Tišina kot način discipliniranja je enostavno zamisljiva v različnih izobraževalnih institucijah in sakralnih objektih, pri čemer pa je potrebno omeniti, da skupaj s tišino tukaj nastopa tudi disciplinirani govor, ki mora nastopiti samo takrat, ko je to potrebno, in na način, ki pritiče situaciji. Sladno z »uzakonjanjem« tišine tako poteka tudi »regulacija jezika, govora«. Ultimativne ustanove discipline so gotovo zaporji in norišnice, katerim je prav Foucault posvetil veliko pozornosti. Eden najbolj eklatantnih primerov »uzakonjanja tišine« v »prostorih zapiranja« (glej Foucault) je zloglasni ameriški zapor Auburn v zvezni državi New York, v katerem so leta 1821 uvedli t.i. »tihi sistem« in

¹ V »Lastni sobi« Virginia Woolf ustvari fikijsko protagonistko, Shakesperjevo sestro Judith, da bi pokazala, kako ženska z njegovim talentom v njegovem času ne bi imela istih priložnosti ustvarjanja, zgolj zaradi biološkega spola in pozicije znotraj patriarhalne družbene ureditve.

zapovedali prisilno tišino. Zaporniki so morali biti neprestano tiho, vsakršna komunikacija med zaporniki, vsak šepet, vsak najmanjši zvok, so bili prepovedani (LaBelle 2010, 68). Omeniti je seveda potrebno, da disciplinska oblast ne deluje samo v zaprtih institucijah, ampak se iz njih seli na vse dele družbe in posameznikovega bivanja, prisotna je v vsakdanjem življenju, interakcijah, jeziku itd., in prav takšna vseprisotnost in brezobraznost jo napajata z močjo, ki se venomer skriva pogledu.

Kot je do sedaj verjetno že povsem razvidno, o tišini ne bomo razmišljali kot o absolutni odsotnosti zvoka, naprej, ker menimo, da absolutne tišine ni in »da se nekaj vedno dogaja, kar povzroči zvok« (Cage v Sontag 2002, 1. pogl.). Drugič pa, ker bi tako izključili pomen tišine kot metafore, in če menimo, da, kot piše Kante, prinaša slednja »informacijo, ker na novo opisuje stvarnost« in da »poseže v že nek vzpostavljen logični red, v že določena pravila igre odnosov: podrejanja, koordinacije, sorazmernosti ali enakosti« (Kante 1997, 143–144), lahko hitro ugotovimo, da nas metafora vedno napeljuje na odnose med stvarmi in pojmi v določeni družbeni realnosti. »Razbiti tišino«, »tišina pove več kot tisoč besed«, »kdor molči, desetim odgovori« (Dolar 2003, 202) in »moč tišine«, so metafore, ki jasno kažejo na različne situacijske pomene tišine in izredno širino polja, kako lahko tišino mislimo. Implicirajo moč, ki jo tišina (lahko) ima, in jo istočasno pozicionirajo v polje intersubjektivnosti.

Pomanjkanje raziskovanja tišine sicer ne gre pripisati zgolj praksam utišanja, ki vzbudijo potrebo po aktivaciji glasu, ampak tudi preprostem dožemanju tišine kot prostora ne-komunikacije, delovanja ter tistega, kar leži onkraj družbenosti jezika in govora. Če slednja predpostavljata sogovorca, ki odgovarja ali posluša, oziroma nekoga, ki mu razlagata ali nalagata, se zdi, da lahko tišina stoji v osami, saj za svojo prisotnost ne potrebuje Drugega, nikogar ne naslavlja, interpelira ali mu odgovarja. Jezik je vedno viden kot delovanje oziroma še bolj elementarno, kot »znakovni sistem« (Berger in Luckmann, 1966) skozi katerega se kot posamezniki šele vključimo v določeno družbo, na drugi strani pa je tišina videna kot odsotnost in Drugost, vedno definirana v razmerju do norme; je prostor, izpraznjen pomena. A tako jezik kot tudi tišina, »ustvarjata in po-ustvarjata družbeno realnost« (Clair 1998, 20), saj so »od medsebojnih odnosov do strukturiranja organizacij tihe prakse prepletene z lingvističnimi praksami« (prav tam).

V pričujočem delu se ne bomo ukvarjali z izvorom tišine, saj nas ne bo zanimalo, kaj tišina *je* oziroma od kod izhaja. Pozornost bo v največji meri namenjena njenim različnim pojavnostim in pomenom ter v fenomenološkem duhu tišini kot izkustvu bivajočega v svetu. Menimo namreč, da je iskanje izvora in bistva nečesa tako izmuzljivega, kot je tišina,

obsojeno na neuspeh in lahko šele prek naše lastne izkušnje tišine v povezavi s širšo družbeno refleksijo pridobimo uvide, ki nam bodo pomagali osvetliti pomen tišine kot nujnega elementa v govoru in možen način intencionalnega delovanja.

Za preučevanje tišine bomo uporabili kulturološki pristop, pri čemer kulturologijo razumemo kot točko stičišča in razhajanja različnih disciplinarnih in metodoloških pristopov pri preučevanju družboslovnih tematik. Čeprav si je kulturologija za osrednji predmet preučevanja postavila popularno kulturo, menim, da lahko njene mnogotere pristope uporabimo za analizo raznovrstnih »navadnih kultur« (Stanković 2005) in pojavov znotraj let. Razlika z ostalimi disciplinami je torej v tem, da se ukvarja s tistimi najbolj običajnimi vidiki posameznikovega bivanja, ki jih večinoma ne prevprašujemo, saj delujejo kot samoumevnosti. Mnogokrat tako ostanejo povsem neopažene, čeprav so morda prav zaradi te normalnosti nujne za preučevanje in razkrivajo širše družbene usmeritve in mehanizme delovanja oblasti. Stanković piše, da prav odprtost ter interdisciplinarnost kulturnih študij lahko jemljemo kot njihovo vsebinsko opredelitev, ki izhaja iz »spoznanja o nedokončnosti znanstvenega vedenja« (Stanković 2005, 11).

V našem potovanju po razsežnostih tišine bomo prečili različne discipline, slednje pa nam bo pomagalo osvetliti neverjetno širino polja, ki ga tišina zavzema v naših življenjih, in mnogotere načine, kako tišino raziskovati. Prav zaradi takšne obsežnosti je nujno pripomniti, da bo pričujoče delo zgolj majhen prispevek k vprašanju, kako zapopasti nekaj tako enostavnega, a hkrati abstraktnega, kot je tišina. Najprej se torej obrnimo v smeri Hannah Arendt in se seznanimo z njenim konceptom delovanja, ki nas bo morda nekoliko eklektično popeljal v nadaljnja razmišljanja o tišini.

3 Hannah Arendt: Vita activa

Hannah Arendt je paradigmo *Vita Activa* (aktivno življenje) v povezavi s konceptom *praxis* vpeljala v delu *Human Condition*, izdanem leta 1959. Z njim je poskušala razumeti (kajti pri Hannah Arendt gre vedno za poskus razumevanja) tri zanjo temeljne človeške aktivnosti; delo, ustvarjanje in delovanje (Arendt 1996, 9), pri čemer vse tri v grobem ustrezajo starogrškim *pónos*, *poíesis* in *práxis* (Jalušič 1996, 9).

Delo (labour) v njenem teoretiziranju obsega tiste človekove aktivnosti, ki so povezane z naravo, ustreza biološkim procesom človeškega telesa in hkrati zaobjema tiste aktivnosti in procese, ki organizmu zagotavljajo preživetje in nadaljevanje vrste. Aktivnost ustvarjanja obsega procese, ki vodijo k stvaritvi stvari, ki niso del naravnega, biološkega, a prav tako niso iz njega izvzete. Gre za predelovanje stvari iz naravnega sveta v ustvarjalne namene, ustvarjanje stvari za izboljšanje življenja samega in ne za potešitev osnovnih potreb (Arendt 1996, 10). Če razumemo obe načeli družno in vzamemo v ozir njuna tipična predstavnika Animal Laborans(delo) in Homo Faber(ustvarjanje), se lahko izkristalizira slika sodobnega posameznika, ki skrbi za lastno preživetje in nadaljevanje vrste(AL), ter skozi ustvarjanje produktov, ki človeka preživijo, svoje življenje izboljšuje, da bi si ga naredil znosnejšega(HF). Arendtova se seveda zaveda, da sta oba principa neizogibna, zato ju tudi postavi kot pogoja aktivnega življenja, a slednje ji ne prepereči kritične pozicije do sodobnosti, kjer je delu priznan privilegiran položaj in v kateri je Animal Laboransu omogočen preboj v javno sfero. Prav slednje je po njenem onemogočilo javno sfero kot prostor politične akcije. Podobno kritična je do drugega principa, Homo Faberja, kateremu je lastna utilitaristična drža skozi katero cilj vedno opravičuje sredstva, saj je vse razumljeno skozi logiko »ustreznosti« in »uporabnosti končnega produkta« (Carpenter 2013, 28–30). Modernemu človeku se torej zgodi to, kar Debeljak označi za »redukcijo človeka na delovno silo«, pri čemer mora posameznik celotno eksistenco podrediti poprej zastavljenemu cilju (Debeljak 1989, 36).

Delovanje Hannah Arendt označi kot edino aktivnost, »ki se dogaja neposredno med ljudmi brez posredovanja materije, materiala ali stvari« (Arendt 1996, 10). Temeljni pogoj takšne aktivnosti je pluralnost, zavedanje, da na svetu ne biva en človek, temveč možica-njih, da »so vsi eno in isto, namreč ljudje«, a obstaja med njimi izredna različnost, da si dva človeka nikoli

nista bila, si nista in si ne bosta enaka(prav tam). Načelo pluralnosti je gotovo središčna točka njenega zanimanja, saj ga smatra za pogoj političnega delovanja. Brez zavedanja o edinstvenosti vsakega posameznika in hkratni pripadnosti *človeštvu* človek ne more obstati kot človek, saj je prav pluralnost temelj delovanja, brez njega pa ne more obstajati(oz. obstati) politična skupnost in z njo povezani kontinuiteta generacij, spomin in zgodovina. Hannah Arendt je brezkompromisna do pomembnosti delovanja, ki se zaveda zgodovinskosti vseh, ki so bili pred nami in vseh tistih, ki bodo bivali v svetu, katerega bomo sami že dolgo tega zapustili. Pri delovanju torej ne gre za načelo *tukaj in zdaj*, ampak za niti, ki tvorijo človeško skupnost, v kateri vsak posameznik pripoveduje svojo zgodbo, čemur je priča zgodovina kot »neskončno raztegljiva knjiga zgodb človeštva« in nič manj kot produkt delovanja (Arendt 1996, 192). Skladno z zgoraj zapisanim vidi Arendtova delovanje kot politično dejavnost *par excellence* (prav tam, 11).

Delovanja pa Hannah Arendt nasprotno od mnogih teoretikov akcije ne koncipira kot način doseganja nekega cilja, ampak ravno nasprotno, pri njej je delovanje smoter sam po sebi. Ciljno usmerjeno delovanje nasprotno ljudi instrumentalizira za potrebe tega cilja oziroma še več, predpostavljeni cilj »učinkuje kot *brezpogojni zakon*« (Debeljak 1989, 36). Prav zaradi takšne instrumentalizacije človeka, zavezanega ciljnemu delovanju, poudarja Arendtova pomen *političnega* delovanja, prek katerega človek šele »stopi na oder sveta« (Arendt 1996, 186). Ni presenetljivo torej, da je prav delovanje tisti najpomembnejši element *Vite active*, saj se prek delovanja šele ustvarja politična skupnost.

3.1 Mišljenje kot pogoj političnega delovanja

Eno osrednjih vprašanj, h katerim se Arendtova redno vrača, je gotovo razumevanje mišljenja in njegove vloge pri posameznikovem delovanju. Čeprav je delo *Vita Activa* posvečeno človeški aktivnosti in je namenjeno predvsem razumevanju človekovega delovanja v javni sferi, je že zaznati zametke njenega poznejšega zanimanja za aktivnost mišljenja, kateri se dodobra posveti v posthumno izdanem delu *The life of the mind* (1978).

V razmislek o mišljenju in realizacijo zgoraj omenjenega dela sta jo po njenih lastnih besedah napotili dve stvari, prisostvovanje na sojenju Adolfu Eichmannu v Jeruzalemu in želja po raziskovanju nasprotja *Vite Active*, ki naj bi bilo posvečeno človeškim miselnim aktivnostim (Benhabib 1988, 29). Ko Arendtova razmišlja o človeški aktivnosti, namreč nikakor ne

izključuje aktivnosti mišljenja in prav ne-mišljenje oz. umanjkanje sposobnosti mišljenja postavi kot enega možnih razlogov za pojav zla. Povezava med ne-mišljenjem in zlom se znotraj njenega teoretiziranja dodobra izoblikuje med poročanjem s sodnega procesa proti Eichmannu, a zametke je zaznati že v zgodnejšem delu *Izvori totalitarizma*(1951).

Poročanje s procesa proti Adolfu Eichmannu je bilo povzeto in dopolnjeno s poznejšimi razmisleki v knjigi *Eichmann v Jeruzalemu*(1963). Njeno soočenje s človekom, odgovornim za transport več milijonov Judov v koncentracijska taborišča v času nacistične Nemčije, in predvsem umanjkanje njegove pričakovane »živalskosti«, »demonškosti« in »psihopatskosti« sta prispevali k njeni izjemno kontroverzni interpretaciji zločinca ter pomembnemu, a goreče kritiziranemu in mnogokrat napačno razumljenemu konceptu *banalnosti zla*. Po njeni interpretaciji ni bil Eichmann ne demonski niti poln sovraštva. Prav tako ni gojil trdnih ideoloških prepričanj, ki bi lahko služila za podlago njegovim dejanjem, v njem tudi ni zaznala pretiranega antisemitizma (Yarbrough in Stern 1981, 326). Kako torej razumeti odgovornost za več-milijonski pomor Judov in kaj, če ne sovraštvo, vodi posameznika v takšno dejanje? Arendtova Eichmanna označi za povprečnega birokrata, ki poslušno izpolnjuje ukaze, ne da bi svoja delovanja reflektiral. Njegovo običajnost oz. banalnost je interpretirala kot posledico ne-mišljenja (prav tam). »Dlje ko si ga poslušal, bolj očitno je postajalo, da je njegova nezmožnost govorjenja tesno povezana z nezmožnostjo mišljenja, namreč mišljenja s stališča nekoga drugega«(Arendt 2007, 65). Z »banalnostjo zla«, se je Arendt tako jasno zoperstavila zahodni tradiciji, ki je zlo skozi zgodovino pojmovala kot korupcijo in grešnost oziroma posledico »demonške narave« tistega, ki zlo povzroča (Benhabib 1988, 30).

Zgodovinsko gledano je bilo znotraj filozofskega pojmovanja odnosa med kontemplativnim mišljenjem in delovanjem prvo vedno bolj zaželjeno, saj je filozofa povzdignilo iz profanosti vsakdanjega življenja na raven »božanskega uvida«. Tako v antični kot tudi srednjeveški filozofski misli je kontemplativno mišljenje v prijemu redkih izbrancev, ki mislijo- pikro bi lahko dodali- namesto množic. Antični filozof je tako izbral življenje, odmaknjeno od profanosti stvari in materialnega, ter se prepustil kontemplaciji *stran* od sveta. Takšno teoretsko razmišljanje naj bi filozofa nagradilo z uvidom »prave dobrote«, novo perspektivo in »radikalno svobodo« (Nightingale 2004, 131). Aristotel je denimo jasno razlikoval med dvema srečama, tisto, ki jo človek najde v filozofskem razmisleku, ter politično in aktivno srečo, ki je posledica političnega, aktivnega življenja (Hadot 2009, 90). Zanj je »življenje po

umu« najvišja vrlina, ki: »Prinaša čudovite užitke, ki jih ne kalita bolečina in nečistost in so trdni, trajni. Poleg tega so ti užitki večji za tiste, ki dosežejo resnico in resničnost, kot za tiste, ki ju še iščejo. Zagotavlja samozadostnost, neodvisnost od drugega, saj je /.../ v njem zagotovljena neodvisnost od materialnih stvari« (Prav tam, 91).

Življenje po umu prav tako ne pozna vznemirjenosti, ki je posledica življenja v materialnem in strasti, ki jih materialnost sproža; politični boji, bolečina drugega in življenje v družbi kot tako je polno skrbi, med tem ko življenje filozofa pomeni »živeti le v brezdelju, v popolni odtrganosti od materialnih skrbi« (prav tam). Vseeno ne gre zanemariti dejstva, da so filozofi kljub vsemu namenjali poseben prostor politični aktivnosti v polis(torej zagovarjali praktično aplikacijo uvidov kot posledico kontemplacije), kljub temu da metafizično mišljenje sicer teoretika za določen čas dejansko (-in nujno) loči od družbenega sveta. Platon je tako menil, da bo uvid, dosežen skozi kontemplacijo filozofa, opremil z radikalno novimi znanji, povsem neznanimi ostalim ljudem, in mu tako pomagal pri organiziranju političnega življenja v polis (Nightingale 2004, 127–129). Razkrite naj bi mu bile namreč resnice, do katerih se lahko dokoplje zgolj, v kolikor pozabi na vsa dotedanja znanja, vedenja in razumevanja, pridobljena v materialnem svetu o prav tem istem svetu, saj se le tako lahko prebije do čisto novih resnic, ki niso plod poprejšnjega življenja v materialnem (prav tam). A še vedno ostajajo tako hierarhija med filozofijo in politiko ter tudi poklicanim filozofom kot tistim, kateremu je sploh dana možnost biti filozof² in živeti v kontemplaciji in še vedno je on tisti, ki bo v materialni svet in praktično delovanje ujeti množici posredoval svoja videnja in jih učil kako organizirati politično življenje v polis, ter jim tolmačil pravo resnico.

Podobno tolmačenje pomena kontemplacije in filozofskega odmika se prek rimljanske filozofije nadaljuje tudi v moderni, pri čemer postane pomembno v kontekstu sodobne krize metafizike 20.stoletja z »logičnimi pozitivisti na eni in Heideggerjem na drugi strani« (Yarbrough in Stern 1981, 328). Za Hannah Arendt je slednje pomenilo možnost za večjo demokratizacijo, in čeprav se je zavedala problematičnosti in pasti pozitivizma, je upadanje tradicionalne filozofije videla kot možnost za iztrganje mišljenja izpod hegemonije tistih

² Slednje je jasno videno že pri Aristotelovi konstelaciji treh načinov življenja, ki so odmaknjeni od sveta uporabnih/koristnih stvari in neizogibne nujnosti dela. Izbira načina življenja tako pripada zgolj in samo tistemu moškemu, ki »je lahko izbral neodvisno od nujnosti in razmer, ki so jih te ustvarile« (Arendt 1996, 15). To so bili torej ljudje, ki so se lahko svobodno gibal in delovali, ter niso bili omejeni s časom, prostorom in družbenim statusom. Trije Aristotelovi načini življenja obsegajo življenje užitka in potrošnje telesno lepega, »življenje, ki v polis povzroča lepa dejanja«, in »življenje filozofa, ki se zadržuje na področju večne lepote«, kar je »izpeljano iz ideala kontemplacije in njemu ustreznega načina življenja«(prav tam).

izbrancev, ki mislijo in ostalih, ki ne (prav tam). Mnogi ob analizah njenih del sicer naslavlajo nekonsistentnosti ob preučevanju mišljenja v filozofski tradiciji, saj na bi nihala med »sokratskim« in »heiddegerjevskim« oziroma drugače rečeno, političnim in metafizičnim načinom mišljenja (Jalušič 2009, 174). Pri prvem gre za pomen povezave mišljenja s svetom, politiko in delovanjem, tip misleca, ki mu pritiče, pa je Sokrat, drugi pa se nanaša na Heideggerjevo »čisto misel« in mišljenje zapopade kot nujno »odmaknjeno od neposrednega sveta pojavov in drugih dejavnosti« (prav tam). Prav napetost med obema pogledoma/načeloma lahko nudi pomemben prostor razmisleka o njunem odnosu ter potencialih za politično delovanje. Skozi razmislek o različnih načinih mišljenja je Arendtova brezkompromisna zastopnica t.i. »razširjenega mišljenja«, ki ga pojmuje kot politično mišljenje, mišljenje z drugimi in je tesno povezano s konceptom pluralnosti. Gre za mišljenje, ki posameznika ne odmakne od sveta, temveč ga z njim poveže, ni samotno ter neodvisno, ampak je v nujni odvisnosti do mnenj vseh ostalih, ki so del sveta in v njem ter *z njim* mislijo (Prav tam).

Vlasta Jalušič na tem mestu postavi zelo zanimivo in za pričujoče delo boleče neizogibno vprašanje: »/.../ali to ne pomeni, da je mišljenje v samoti nujno nekomunikativno ter da prekinja in mora ukiniti 'vez' s svetom?« (Jalušič 2009, 177) Gotovo se zdi, da samotna in neodvisna heiddegerjevska misel, katere cilj je resnica in katere pot do tega cilja teče prek posameznikove odmaknjenosti od pojavnosti sveta, predstavlja prepreko političnosti razširjene misli. A za Hannah Arendt je tisto, kar poveže oba principa, torej razširjeno in teoretsko misel, prav element pluralnosti, ki predstavlja temelj obema. Mišljenje v samoti je kljub svoji ločenosti od sveta z njim povezano, v kolikor se zaveda pluralnosti v razmerju do sveta ter hkrati tudi pluralnosti »znotraj nas, kot notranje razlikovanje in razcep« (prav tam, 177).

V tej konstelaciji mišljenja zaseda pomembno(morda celo ključno) mesto razsojanje, ki ga tako kot Hannah Arendt tudi Certeau vidi kot »vmesni člen« med teorijo in prakso oz. med »refleksijo in operativnostjo« (Certeau, 2007, 154). Slednje je pomembno v kontekstu razlikovanja med delovanjem in nedelovanjem, saj se razsojanje pokaže kot most, ki poveže oba principa. Jasno je, da mora razsojanje v ozir jemati materialni svet in se nanj nanašati, a hkrati je za razsojanje nujna določena distanca do splošnih družbenih tendenc, poenostavljeno posredovanih mnenj ter univerzalnih resnic. V tem smislu mora potekati *na samem*, sočasno pa mora upoštevati dejstvo, da proces razsojanja poteka v svetu in je hkrati odvisno od družbe

drugih ljudi. Za Arendtovo je razsojanje pravzaprav manifestacija aktivnosti mišljenja, skozenj kaže mišljenje v svetu predstav in ga z njim poveže (Yarbrough in Stern 1981, 337). Poleg razsojanja, ki kot rezultat mišljenja poteka navzven, je še drugi pomemben učinek aktivnosti mišljenja vest,³ ki pa je usmerjena navznoter. Vest sama po sebi ne rešuje ničesar, ampak nam lahko zgolj pove, česa nočemo storiti (Jalušič 2009, 178). Tako razsojanje kot vest sta tesno povezana z odgovornostjo do drugega, razsojanje pomaga umsko zapopasti dogodke, vest pa deluje kot preprečevalec zla; če nam pove, česa ne želimo storiti, nam prepreči delovati v škodo drugemu.⁴ Tukaj se skriva povezava med nemišljenjem in zlom ter mišljenjem kot preprečevanjem zla. Čeprav mišljenje kot tako ne zagotavlja, da bomo v določeni situaciji dejansko storili tisto, kar je prav, posameznika vsaj opremi z vestjo in zmožnostjo razsojanja, ki ni odvisno od družbenih univerzalji, ampak lahko razmišlja in dogodke tolmači po svoje, v notranjem dialogu s svojim »mislečim partnerjem«, kateremu smo tudi odgovorni.

Naj se na tej točki vrnemo na sam začetek tega poglavja, k razumevanju nemišljenja pri Eichmannu. Več kot očitno je, da je bil Eichmann izjemno močno integriran v svojo skupnost, bil je ambiciozen, svojo službo je opravljal zavzeto in vestno, nikakor ni bil »od sveta odmaknjen« v najsplošnejšem smislu. V tem oziru je svet poln Eichmannov; pridnih, delu zavezanih, kariernega napredka željnih, svoji skupnosti predanih posameznikov, ki so lačni odobravanja nadrejenih in vzpenjanja po družbeni lestvici. Prav zaradi njegove osebne običajnosti je Hannah Arendt svoj koncept o *radikalnosti zla* nadomestila z *banalnostjo*. Na človeku, odgovornem za pomor več milijonov Judov, namreč ni bilo nič posebno radikalnega, in zato s takšnim konceptom ne moremo zapopasti tega novega tipa zločinca. Eichmannov problem torej ni v tem, da je živel v osami, bil kakor koli deprivilegiran in potisnjen na družbeni rob, zaradi česar bi lahko postal bolj dovzeten za različne ekstremizme, njegov problem je bil v preveliki integriranosti v družbeni aparat nacistične Nemčije ter popolno umanjkanje njegove zmožnosti razsojanja kot načina za razumevanje tega, »kaj je prav in kaj narobe«. Zaradi nemišljenja in nezmožnosti razsojanja je Eichmann popolnoma predano sprejemal mišljenje in dogme svojih nadrejenih, nacistične

³ Treba je poudariti, da se vest pri Hannah Arendt ne nanaša na kršitve strogo zastavljenih dogem, kot se kaže v krščanstvu, niti ne gre za psihoanalitični zakon nadjaza. Predvsem je vest naš »sodrug«, s katerim teče notranja komunikacija, misleči partner, s katerim mora pogovor potekati v simbiozi. Vest nam preprečuje, da bi storili nekaj, česar naš sodrug ne odobrava, in bi se tako mogli zagovarjati pred njim in z njim živeti v napetosti.

⁴ Seveda samo dejstvo, da imamo vest, še ne pomeni, da bomo nujno delovali dobro oziroma, ne bomo povzročali zla. Mnogi interpreti del Hannah Arendt prav slednje postavljajo kot pomembno pomanjkljivost njenega razmišljanja o razsojanju, saj naj povezava med vestjo in delanjem dobrega ne bi bila dovolj dobro in smiselno predstavljena.

ideologije ni prevpraševal, prav tako ni razmišljal o drugih ljudeh, ki jih je vestno (in zavestno) pošiljal v trpljenje in smrt. Kar je Eichmannu manjkalo, je bila torej distanca, korak nazaj in proč, da bi lahko razumel dogajanje in ga tako presojal. »Distanca za rzsodbo pa je vendarle nekaj čisto drugega kot distanca filozofa. Ne izstopi iz pojavnega sveta, temveč izstopi iz aktivnega angažmaja v neko posebno pozicijo, da bi opazovala celoto« (Jalušič 1996, IL).

Na tem mestu lahko omenim še eno izredno pomembno funkcijo mišljenja, ki sem jo sicer nakazala že ob pisanju o razsojanju, namreč njegov razdiralni potencial. Mišljenje je razdiralno v kolikor pod vprašaj postavlja samoumevnost, normalnost, normativnost, vse tisto, kar neka družba oz. politika postavlja kot »naravni red stvari«, »tako kot pač mora biti«, kot radikalni svet ene dominantne misli, brez alternativ. »Etabilirana oblast in politične institucije mišljenja ponavadi ne cenijo posebej in ga na videz tudi ne potrebujejo, saj zaradi nenehnega prevpraševanja grozi z nestabilnostjo in je v tem smislu lahko nevarno in nihilistično« (Jalušič 2009, 184).

4 Vrnitev na pot zvoka in tišine

Zakaj smo pravzaprav toliko prostora namenili mišljenju? Razlogov je več. Najprej zato, ker tišino vidimo kot pogoj za možnost mišljenja. Tukaj seveda ne mislimo absolutnega umanjkjanja zvoka niti kakršnega koli odmika v »posvečeni svet tišine in miru«, ampak predvsem določeno distanco (menim namreč, da je distanca nujni pogoj za vzpostavitev kritične drže) do vsakodnevne poplave kratkih, nereflektiranih informacij, neskončne množice različnih mnenj in seveda agresivno posredovanih samoumevnosti, ki kot take postanejo del našega razumevanja sveta. Drugič pa, ker je mišljenje mnogokrat dojeto kot povsem nepomembno v svetu, kjer imata primat »delo« in »ustvarjanje«, in sta tako politično delovanje kot aktivnost mišljenja videna kot povsem odvečna oziroma celo škodljiva. Med neskončnimi klici po produktivnosti, ustvarjanju vedno novih aplikacij in produktov, je klic, kateremu bi bilo nujno prisluhniti, klic po pavzi, obstanku, refleksiji in seveda političnem delovanju. Tišina torej pomeni izboriti si prostor, ki ga skorajda ni več, in pokazati nesmiselnost sveta, ki ga vodijo objektivne statistike in posvečeni posamezniki, ki sedaj niso več »odmaknjeni filozofi«, ampak objektivni, praktično usmerjeni eksperti, bojda trdno zasidrani v materialnem, ki družbeno realnost zapopadajo in razlagajo prek izračunov in

statistik. Slednje lahko razumemo kot posledico kapitalističnega načina produkcije, ki spodbuja tovrsten »matematično-analitični« pristop k svetu (Debeljak 1989, 37).

Ob našem pregledu razmisleka Hannah Arendt o delovanju in mišljenju sicer nikakor ne gre zamižati na eno oko in spregledati, kako se delovanje in govorjenje v njenih delih venomer kažeta skupaj. Zdita se povsem nerazdružljiva in soodvisna, iztrgati enega od drugega bi bilo odvzeti bistvo obema in ju oropati političnosti. Slednje seveda pomeni, da je za Arendtovo govorjenje nujno za človekovo delovanje in ustvarjanje politične skupnosti, še več, brez govorjenja človek kot tak ne more obstati v svetu: »Življenje brez govorjenja in delovanja /.../ zares ne bi bilo več življenje, ampak umiranje, ki bi trajalo vse življenje« (Arendt 1996, 182). Podobno vlogo jezika in govora izpostavi Berger in Luckmann v njunem delu *Družbena konstrukcija realnosti*, v katerem je jezik predstavljen kot inherentno recipročen in se kaže kot tisto, ki nam šele predstavi družbeno realnost, skozi jezik šele vstopimo v svet, vsakdanje življenje, ki pa je »predvsem življenje z jezikom in s pomočjo jezika, ki ga delim z drugimi« (Berger in Luckmann 1966, 42). Nadalje Dolar (2003, 145) sledeč Aristotelu (glej *Politika*) zatrdi, da je glas »inherentno političen«, in nadaljuje, da glas »stoji na presečišču vseh naših družbenih vezi« (prav tam, 22). Zdi se torej, da v polju družbenega in političnega ni prostora za tišino, ki se zdi kot vedno prisoten, a nepomemben privesek zvoka, glasu, govora, jezika. Je tisto, ki *ni*, oziroma ostanek tistega, ki *je*. Je nekakšna ženska imanenca, statičnost, vedno izražena v razmerju do moške zmožnosti delovanja in transcendence.

4.1 Glas in notranji govor

Zvoki in glasovi so ključen del posameznikove izkušnje »biti v svetu«. Spremljajo nas na vsakem koraku in zavzemajo različne oblike ter odvisno od situacije pojavljanja pomenijo različne stvari. Tukaj so tehnološko brnenje in piski, prometni hrup, cerkveni zvonovi in zvoki narave. Ob množici zvokov je tudi glas, ki nas neprestano naslavlja, kliče, tu so glasovni nagovor skozi medije, glasovi čustev in izrazi bolečine. Glas je torej videti kot »nekaj nadvse samoumevnega in domačega.« (Dolar 2003, 21) Dolar takoj izpostavi problematičnost pomenske delitve, ki ločuje glas »od množice zvokov, šumov in hrupa«, oziroma ga pozicionira *nad* ostale zvoke. Problematičnost delitve je v tem, da ni samoumevna, kar pokaže na primeru strojev, ki lahko tudi uporabljajo glas in tako odprejo »območje neodločljivosti in neumestljivosti glasu« (prav tam, 22).

V nadaljevanju ponudi razčlenitev glasu na »goli glas«(*phone*) in govor(*logos*), pri čemer drugi »vznikne sredi glasu kot /.../ glas, ki nosi pomen, in s tem potisne goli glas v svojo predzgodovino« (Dolar 2003, 145). Goli glas lahko izraža ugodje ali bolečino ter se, tako Dolar sledeč Aristotelu, kaže kot tisto, kar je skupno živalim in ljudem. Govor(*logos*) pa je nosilec pomena, je tisti, ki v sebi nosi politično, prinaša možnost artikulacije, moč nasprotovanja in v svoj govor »uvede merilo pravice in krivice, pravega in napačnega, merilo, po katerem je mogoče presojati to dejanje z vidika univerzalnih kriterijev«(Dolar 2003, 146). Omenjena dimenzija torej govor umesti v polje političnega; s pomočjo njega lahko razsojamo in vrednotimo, skozi govor komuniciramo, skozenj razlagamo in zahtevamo, obsojamo in (se) razumemo. Političnost govora se kaže tudi v tem, da skozenj postanemo človek in hkrati skozi načelo pluralnosti priznamo edinstvenost ostalih ljudi. Za Hannah Arendt sta govorjenje in delovanje tako tesno povezani zato, ker lahko »delovanje ustreza specifično človeškemu položaju, biti med množtvom edinstvenih bitji kot sebi enakih, samo če ima pripravljen odgovor na vprašanje, ki se spontano postavi vsakemu novodošlemu: Kdo si?« (Arendt 1996, 184). Omenjeno razlikovanje med *phone* in *logos* Dolar naveže tudi na golo življenje(*zoe*) in življenje v skupnosti(*bios*), pri čemer »glas ustreza golemu življenju, oba sta postavljena v območje, ki je dozdevno izven političnega in pred njim, *logos* pa ima svoj protipol v polisu, družbenem življenju, ki ga uravnavajo zakoni in skupno dobro« (Dolar 2003, 145–146).

Kljub omenjeni distinkciji med *zoe* in *bios* pa Dolar preko Agambena in Foucaultovega primera »velikega zapiranja« argumentira, da lahko izključeno ravno prek vključitve skozi to izključitev »ostaja v samem jedru tistega, iz česar je bilo izključeno«, ostaja torej nujen del strukture. Ravno izključeno namreč pokaže glavne elemente neke družbene ureditve oziroma je prostor, kjer se »kažejo temeljni družbeni mehanizmi«. Ravno tako, kot *zoe* prav skozi izključitev »pade v samo notranjost«, tako tudi glas ni onkraj govora, ampak je del njega, še več, ostaja v »njegovem jedru, čeprav ga kot takega ni moč simbolizirati« (prav tam, 147–148).

Kakšno mesto torej v družbenem svetu pripada tišini ali njej sorodnemu, a nekoliko bolj intencionalno razumljenemu molku? V kolikor vidimo tišino kot nedružbeno oziroma kot nekaj, kar družbenost oz. političnost celo aktivno preprečuje, potem nam je lahko prav ta izključitev tišine povod za razmislek o njenem pomenu skozi matrico vključitev-skozi-izključitev. Že samo tolmačenje tišine kot nekaj brezpomenskega in njena izključitev iz polja družbenega nas lahko napotuje na razmislek o tem, kaj brez-pomenskost tišine pravzaprav pomeni. Argumentacijska linija tistih, ki tišini ne priznavajo intence, razlaga, da se šele ko

»razbijemo tišino«, ponovno najdemo v družbi in se nam takrat povrne poprej utišani glas, ki ga lahko usmerimo v intencionalno delovanje. Tišina je torej lahko v družbeno vključena šele, ko je ni več in se na njenem mestu pojavi govor. Ravno njena izključitev pa jo lahko v družbenost vrne kot nujen del strukture.

Tako govoru kot glasu smo že priznali pomembno mesto v družbenem življenju, prav tako smo pokazali, kako je *razširjeno mišljenje* (z učinki vesti in zmožnostjo razsojanja) dejavnost, nujna za delovanje. Kljub tesnemu povezovanju delovanja in govora v *Vita Activa* Hannah Arendt v govor umešča tudi »notranji dialog« v tišini oziroma diskusijo z našim mislečim partnerjem, ki smo mu zavezani in odgovorni. »Mišljenje je od Platona dalje, najbrž pa že pri Sokratu, veljalo za notranji dialog, v katerem je človek sposoben govoriti s samim sabo. /.../ In čeprav se ta dialog ne pojavlja navzven in celo predpostavlja, da se ustavijo vse zunanje aktivnosti in gibanja, je to še vedno dejavnost in celo skrajno intenzivna dejavnost« (Arendt, 1996, 305). Prav tako, kot je za politično delovanje in sodelovanje v družbi ključnega pomena govor z drugimi, je nujna tudi zmožnost posameznika, da se pogovarja sam s seboj. Ob tem gre torej za tišino kot odsotnost zvoka, nikakor pa ne za tišino, *ki ne bi nič govorila*. Podobno velja za vest kot učinek razmišljanja, ki je, kot že omenjeno, pri Arendtovi varovalo pred delanjem tega, česar ne smemo storiti. Glas vesti je za zunanji svet povsem neslišen, a izjemno glasen za nas same, je glas, ki nam ne da miru, ne nagovarja nas *od zunaj*, ampak *od znotraj*, iz nas samih. Pri tem pa nas notranji dialog ne napotuje sledenju družbenim dogmam ali upoštevanju napisanih pravil in sprejemanju oblastniških zapovedi. Vest je brezkompromisna v svoji individualnosti in nam pomaga ravnati tako, da bo med nami in mislečim partnerjem obstala simbioza, to pa je možno zgolj, če se ravnamo po vesti. Podoben arendtovski vesti je Sokratov glas demona, ki ima prav tako »odvračilno funkcijo« in samo preprečuje, nikoli pa ne zapoveduje, kako delovati (Dolar 2003, 118). »Sokratov demon pride od zunaj in nikoli ne pove, kaj storiti, saj predpostavlja, da ni mogoče izpeljati ničesar pozitivnega iz moralnih izjav« (Assy, 2006). Tako vest pri Hannah Arendt kot tudi demon pri Aristotelu torej ne slonita na moralnih dogmah, njun pomen leži prav v brezkompromisni drži mišljenja in govorjenja navznoter, je razcep sebe in vnos načela pluralnosti znotraj nas samih (prav tam).

4.2 Govoreči molk

Z zgornji zapisom sem želela pokazati, da ko govorimo o tišini, ne moremo govoriti o stanju, oropnem vsake vsebine ali pomena, oziroma stanju, v katerem se nič ne dogaja. Obstajajo namreč glasovi, »ki niso slišani, ki so nezaslišani /.../ tišina pa je lahko kar najbolj oglušujoča

stvar- kot da bi prav ona utelešala glas v najčistejši, najbolj destilirani obliki« (Dolar 2003, 22). Pri odnosu med tišino in glasom(ter govorom) ni nič enostavnega, ravno obratno, prav tako tudi vseh vrst tišine ne moremo zvesti na samo en skupni imenovalec. Dolar denimo ponudi pomembno distinkcijo med tišino in molkom, pri čemer je prva »odsotnost glasov in zvokov, nevtralen opis določenega stanja«, drugi pa »se vpisuje v register govornice« in »ne zaznamuje samo neke posebne drže, ampak tudi dejanje« (prav tam, 200). Tišina je torej tudi v tem paru dvojic tisto nedejavno, stanje mirovanja, kar Dolar dodatno prikaže, ko zapiše, da je za »molk potrebno še kaj drugega kot držati zaprta usta in ne oddajati zvokov« (prav tam). Čeprav bi bilo napetost med tišino in molkom smotrno bolj podrobno raziskati, si bomo na tem mestu dovolili določeno mero površnosti in ju bomo (večinoma) obravnavali družno. To si bom drznili tudi spričo dejstva, da v angleški literaturi, ki večinoma obravnava tišino, distinkcije med obema skorajda ni.⁵ Vseeno pa bomo sledeč Dolarju tudi mi pripomnili, da je potrebno imeti »njuno nasprotje vendarle ves čas pred očmi« (prav tam).

Dolar prek Lacana razdeli vrste tišine na simbolno, imaginarno in realno. Pri simbolnem gre za načelo, kjer je odsotnost pravzaprav del strukture in je v tem smislu tudi tišina element glasu (Dolar 2003, 201), oziroma je, kot piše Susan Sontag, tako oblika govora kot tudi element v dialogu (Sontag, 2003, 1.pogl). Skozi odsotnost pomena lahko z molkom izražamo »najvišji pomen«(kar smo že videli pri vključitvi-skozi-izključitev), »odsotnost kot taka je del strukture, tišina je strukturni element /.../ slišati moramo tišino, /.../ da bi sploh lahko dojel pomen«. (Dolar 2003, 201). Tišina kot simbolna deluje v »intersubjektivni rabi«, komunicira in »deluje kot nadvse učinkovit element jezika«, še več, Dolar še enkrat poudari, kako se lahko ravno »odsotnost pomena v molku prelevi v izkazovanje najvišjega pomena« (prav tam, 202).

Dinouart (Dolar 2003, 202) je v molčanju našel rešitev zoper neprestano govorjenje, zavzemal se je za govor, ki bo izražen samo, ko bo posameznik prav zares imel kaj povedati. To iskanje »pravega trenutka za govor, ki spričo pretehtane izbire pridobi na avtoriteti« pokaže, »kako je umetnost molčanja uvedena kot del retorike«, hkrati pa je umetnost molka »umetnost, kako z molkom čim boljše učinkovati na sogovornika« (prav tam, 203). Dinouart nadalje prikaže deset vrst molka: razsodni molk, izumetničeni molk, uslužni molk, posmehljivi molk, duhovni molk, bedasti molk, pritrditveni molk, prezirljivi molk, razpoloženski molk in politični molk (Dolar 2003, 204). Pri vseh omenjenih kategorijah gre za molk kot sredstvo »učinkovanja na

⁵ V angleški literaturi se večinoma pojavlja beseda »silence« tako za opis stanja tišine kot molka. Slednje gre pripisati angleškemu jezikoslovju, kjer sopomenke slovenskemu molku pravzaprav ni.

druge«, kot »intersubjektivno orodje«, ki ga Dolar postavlja v polje družbenega. Molc je politično orodje, ki se ga »razsodni« poslužuje za uveljavljanje svojih namer. Kot sredstvo simbolne tišine torej molc komunicira, sporoča in je zastavljen intencionalno, *nekaj želi doseči*; slednje bo pridobilo pomen v nadaljevanju dela, ko bomo zapopadli možne strategije uporabe tišine(molka) kot odpora.

Za razliko od simbolne tišine imaginarna ne vsebuje načel družbenosti, ampak zavzema obliko »mistične tišine«, je vseprisotna in polna in je »eno s smislom«. Na drugi strani te popolne tišine pa se pojavi tišina groze, nesmiselnosti, ki po Dolarju nastopi s pojavom znanstvenega diskurza, kjer tišina ni več najvišja, mistična izkušnja ampak je praznina, oropana vsakega pomena. Tovrstna tišina je ob boku Freudove razlage molka nagonov postavljena v register realnega. Tako tišina kot nagoni ne nosijo smisla, ne pomagajo razumeti, ne sporočajo, ampak so vseeno venomer prisotni in vztrajajo v svoji nesmiselnosti in se »nemo vračajo nazaj na isto mesto in v tem vračanju pridejo do svoje zadovoljitve«. Omenjeni molc nagonov je povezan z molkom analitika med analizo. Tako se združita dve načeli, tisti, ki govori, in tisti, ki je tiho, oziroma govor in molc, ki sta del iste strukture. Molc analitika nosi »predpostavko vednosti« oziroma (po Lacanu) je »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«. Analizant torej verjame, da za molkom analitika tiči vednost, ki je sam ne poseduje in prek katere se bo dokopal do razrešitve svojega stanja, ki ga je spodbudilo k obisku terapije (Dolar 2003, 205–209).

Na tem mestu bi bilo morda zanimivo napraviti kratek ovinek v svet popularne kulture. V znamenitem Bergmanovem filmu *Persona* (Ingmar Bergman, 1966), sta glavni protagonistki igralka Elizabeth, ki med nastopom na predstavi s pomenljivim naslovom *Elektra* izgubi glas in je posledično hospitalizirana, ter medicinska sestra Alma, ki ima nalogo skrbeti za nemo igralko. Med obema se razvije zanimiva dinamika, saj se zdi, da prav Elizabethin molc prisili Almo v konstanten tok govorjenja. Čeprav je v začetku Elizabeth tista, ki potrebuje pomoč, se zadeve hitro obrnejo, prva skozi svoj molc pridobiva vedno večjo moč nad Almo, za katero se zdi, da jo neprestani govor vedno bolj izčrpava in postavlja v podrejeni položaj. Sontag piše, da je Elizabethin namerni molc sicer resda individualna odločitev, kako »izraziti željo po etični čistosti«,⁶ a sočasno je molc tudi »sredstvo moči, oblika sadizma, pozicija trdnosti« (Sontag 2002, 1.pogl), skozi katero lahko manipulira in zmede Almo, ki je prisiljena v neprestani govor in je skozi njega povsem razgaljena in vedno bolj psihično uničena. Molc

⁶ Elizabeth je ujeta v umetnost igralskega poklica, kjer se mora vedno pretvarjati, nadevati maske in z govorom ter telesno govorico manipulirati realnost. Molc je tako lahko viden kot želja po umiku iz pretvarjanja v čistost, zanjo predstavlja prostor novega začetka *pristinega* življenja.

ima dvojno funkcijo, je hkrati želja po odmiku iz sveta neprestanega govora, pretvarjanja in sporočanja, a hkrati način manipulacije in izigravanja, vir neslutene moči.

Stopimo sedaj od filmske umetnosti še k literarni in se za hip ustavimo pri kratki zgodbi *Odisej* Franza Kafke, ki jo Dolar za nas reinterpretira. Odisej se pred veliko oviro na svojem potovanju, grozovitimi sirenam, zavaruje tako, da se priveže na ladijski jambor in si ušesa napolni z voskom, kar naj bi mu onemogočilo poslušanje njihovih pogubnih glasov. Njegove strategije (samo)zavarovanja so v najboljšem primeru naivne, v najslabšem pa bedaste, saj »vsi vedo /.../ da bi pesem Siren predrla vsak vosek in prava strast bi strgala vse verige« (Dolar 2003, 223). Še bolj neznosen od glasu siren pa je je njihov molk, ki je molk zakona, kateremu se ni moč upreti, ravno zaradi tega, ker se ni čemu upirati. Če zakon ukazuje in zapoveduje, se lahko posameznik tem ukazom upre, a zakona, ki molči, ni mogoče izzvati. Odisej se samozavestno zavarovan odpelje mimo siren, ki hlinijo petje. Njihovem nepetju verjame, vidi njihova odpirajoča se usta in prepričan je, da so njegovi ukrepi delovali, vosek je odbil njihove glasove. Prva domneva, ki jo Dolar predstavi, je torej ta, da je Odiseju zaradi svoje naivnosti uspelo v nameri, saj bi ga uvid, da sirene pravzaprav molčijo, stal življenje. Druga domneva pa predpostavlja, da je Odisej ves čas dobro vedel, da sirene molčijo, in jih je pretental s svojo zaigrano naivnostjo. Delal se je torej, da »ne sliši, da ni česa slišati« (prav tam, 224). Dolar zaključuje, da je Odisej sicer premagal »mehanizem«, molk zakona, a v tem je zgolj izjema, ki potrjuje pravilo. Sirene v zgodbi kakopak predstavljajo zakon, ki je tipično *kafkovski*, subjekta drži uročenega, a slednji ne more dognati njegovega pomena, zakon ne pomeni ničesar, je vseprisoten, brezoseben, a kljub temu(še bolje: prav zato!) mu ne moremo pobegniti. Tako kot zakon tudi molk siren ne uzakonja ali zapoveduje in tako ne pušča možnosti pobega in odpora, preprosto je in čaka, da ujame posameznika, ki pripluje mimo. Odisej je pobegnil, ker se je delal, da molka ne sliši, delal se je torej, da ni nič slišati. V tem smislu je bil Odisej neposlušen(kako si drzne!) in ni želel prisluhniti molku zakona.

Naj sedaj navežem Odisejevo neposlušnost na znamko *His master's voice*, ki ima na logotipu upodobljenega psa, ki stoječ na krsti poslušna akuzmatični glas svojega mrtvega gospodarja, ki odzvanja skozi gramofon. Pes je v tej svoji aktivnosti skrajno zbran, discipliniran in poslušen. »V sami naravi glasu in poslušanja je nekaj, kar glas obdarja z avtoriteto in kar se neposredno ponuja v politično rabo« (Dolar 2003, 112). Če je lahko molk dojet kot »glas v najčistejši obliki«, je bila neposlušnost rešilna bilka našega Odiseja, ki se je delal, da molka ni slišati, in se je zaradi tega osvobodil, vsi drugi, ki so molku prisluhnili, pa so bili pogubljeni. Tudi ko v Kafkovem *Procesu K.* telefonira na grad, ker naj bi poslali ponj, v telefonu ni slišati govora,

ampak zgolj čudno mrmranje, ki se mestoma spreminja v petje in K-ja povsem prevzame in uroči. »K. je poslušal, ne da bi telefoniral, levo roko je oprl na pult pri telefonu in tako poslušal« (Kafka v Dolar 2003, 221). Mar tudi Alma v *Personi* propade ravno zato, ker je poslušala Elizabethin molk in se s tem na milost in nemilost prepustila zakonu, ki jo psihično uniči?

Naredimo na tem mestu še en kratek ekskurz, in si v navezavi na logotip s poslušnim psom *His master's voice* pa tudi Odisejevih siren pogledjmo še akuzmatični glas, ki je »glas, ki mu ne vidimo izvora; njegov vir je neidentificiran, je glas, ki ga ni mogoče locirati«(Dolar 2003, 96). Intriga akuzmatičnega glasu je v tem, da ko se nam govorec naposled le razkrije, mu njegov glas sploh ne pristaja, »da se glas in telo ne ujemata, da je glas kot odvišni konček, ki se ne prilega telesu in ki se ga ne da več obmejiti in ukrotiti«(prav tam). Telo se tukaj pokaže kot ovira na poti k duhu, ki je prisoten v glasu. Akuzmatični glas prav zaradi tega, ker ni lociran v točno določenemu telesu in mu tako ne moremo pripeti prostora njegovega izvora, še pridobi avtoriteto. Chion v svojem delu *Glas v kinu*(1982) piše o akuzmatiki znotraj filma in o tem, kaj se zgodi, ko se vir glasu končno razkrije in se gledalcu pokaže kot telo, povsem neskladno glasu, ki ga je proizvedlo. Navadno so ta razkrita telesa v popolnem nasprotju z močnim glasom, polnim avtoritete, ki je prav zaradi zakritosti strašljiv, naenkrat pa »ni od njega nič«, razkrita oseba izgubi vso skrivnostnost in moč. Problem, ki ga izpostavi Dolar, je v bistvu vprašanje, ali je akuzmatični glas sploh mogoče pripeti na svoj vir. Chion kot razrešitev vprašanja ponudi besedo »dezakuzmatizacija«, ki opisuje prav končno razkritost vira, ki se vedno pojavi kot povsem banalen, v čistem nasprotju z njegovim akuzmatičnim glasom. Zadnja stopnja razkrivanja vira glasu, ki ga Chion primerja s striptizom, je pogled na odprtino ust, »luknjo, praznino«, ko se pokaže odsotnost falosa, nastane fetišizem, ravno takrat, ko »pogled drsi proti odprtini, ki razkriva kastracijo, in se ustavi na predzadnji stopnji, /.../ tik pred razkritjem in iz te predzadnje stopnje napravi fetiš«. Glas tako postane fetiški objekt, ki nas ustavi na robu praznine. To nezmožnost pripetja glasu na njegov vir Dolar prikaže na primeru Munchovega *Krika*(1893), kjer je stvar ravno obratna, saj smo soočeni z virom, odprtino ust, a glasu ni od nikoder, kar naredi navzočnost glasu še bolj nezanosno. Mar se ne dogodi podobno z Odisejevimi sireni? Tudi Odisej in ostali mornarji vidijo vir glasu(oz. molka), vidijo odpirajoča se usta, a glasu ni od nikoder, kar naredi glas siren sploh poguben. Dolar svojo kritiko Chiona zaključí s tem, da »v zadnji instanci *dezakuzmatizacija ne obstaja*« (Dolar 2003, 105), saj se do vira ne moremo nikoli prebiti; vedno je skrit nekje v

notranjosti in tudi, če vidimo telo, to nikakor ne pomeni, da smo prav zares soočeni s samim virom (prav tam).

5 Med tišino in utišanjem

Tišini se, to smo do te točke že dognali, glede na kontekst, v katerem se pojavlja, lahko pripisuje povsem nasprotujoče si lastnosti. Lahko pomeni mistično odmaknjenost tistega, ki je tiho, lahko predpostavlja vednost negovorečega, lahko je posameznikova »lastna soba«, prostor, kjer je lahko sam s svojimi mislimi, lahko je orodje represije ali odpora ali pa vseobsežni glas zakona. Seveda je lahko tudi stanje nemoči, nezmožnost artikulacije mislečega in posledica oblastniške prisile. Morda si je smotrno pred oči ponovno priklicati razlikovanje med tišino in molkom. Molk se namreč vedno kaže kot odločitev posameznika. V angleški literaturi takšnega razlikovanja, kot že omenjeno, ni, pojavlja pa se razlikovanje med *silence*(tišina) in *being silenced*(biti utišán). Tako tišina kot molk sta »dve strani istega kovanca« in torej možni orodji za doseg želenega cilja, *utišanje* pa obsega tiste prakse, ki izražanje mnenj onemogočajo. Tišina lahko skozi »zakon in red« tako deluje kot moč discipliniranja in onemogočanja telesa ter na drugi strani kot možnost izražanja (in odpora) brez sodelovanja v govoru (LaBelle 2010, 72). Prav to razlikovanje med tišino in procesi utišanja je nujno za razmišljanje o sicer izjemno izmuzljivi tišini in ključno za izogib preprostem videnju tišine kot jasne podreditve zakonu in njegovemu popolnemu sprejetju. Skozi to distinkcijo ponudimo tišini možnost, da *spregovori* oziroma se pokaže kot tisto, kar se zakonu zoperstavi in ga, morda, pusti brez besed.

Tišini kot množici vsiljeno stanje se jasno priznava moč, a ta moč je negativna, je moč, ki hromi, zabrisuje telesa in zapira usta. Hromeča tišina se vije skozi mestne ulice in širi kot epidemija, jemlje upanje in povzroča popolno servilnost zakonu, zato jo je nujno ujeti in iztrebiti, jo razbiti in končno omogočiti ulične krike. Seveda, krik (Holloway, 2003) je pomemben, da pretrga stanje prikimavajoče servilnosti, pridnega službovanja in počasno izgorevanje telesa in duha. S Hollowayem se lahko tudi strinjamo ob njegovem gnevu do »konvencionalnih mislecev«, ki živijo odmaknjeno in so obsedeni z razmišljanji o »skrivnostih eksistence« (Holloway 2003, 1). Krik je nujen in pomemben, v kolikor pretrga in pretrese, opozori in prekine. Holloway ga vidi kot izraz jeze in gneva do sveta, ki je napačen v samih temeljih, gre za zavrnitev apologetsko udobne drže, da »tako pač je«, je torej točka, kjer se vse začne. Oziroma drugače rečeno, je začetna točka, kjer se naša servilnost in sodelovanje končata in nastopi jezno spoznanje, da »tako pač ne more biti«. Podobno je za Dolarja krik »kot prvi znak življenja« (Dolar 2003, 40). Je »neukročena, neartikulirana,

nesimbolizirana, predkulturna manifestacija glasu« (Dolar 2003, 40). Tudi Holloway vidi krik kot novo prebujenje, glasu oropani množici, pasivizirani in utišani je končno dovolj in krik ponazarja začetek prebujenja, ki se nadaljuje v delovanje. Potem ko je prvi krik slišan s strani Drugega, se takoj spremeni v poziv. Tukaj se pokaže tudi »temeljna lastnost govora: da se naslavlja na drugega in da v tem naslavljanju vselej naleti na odgovor« (prav tam). Dolar prikaže zanimivo francosko besedno igro: »*Cri pur*, čisti krik, se takoj prelevi v *cri pour*, v 'krik za', krik za nekoga, iz krika takoj nastane poziv«(Prav tam).

Krik je torej nujen, da povzroči disrupcijo, vstopi v javno sfero, pretrese *utišano množico* in *pozove* oblastniške strukture, zahteva odgovor in posluh. Eno od vprašanj, ki nas je pravzaprav napeljalo k pisanju pričujočega dela, je prav vprašanje tega, kaj se potem s kriki-pozivi zgodi, oziroma naše grozno spoznanje, da se (pre)mnogokrat s kriki ne zgodi nič, ampak se počasi znova zlijejo skupaj in postanejo nova tišina oziroma nova normalnost; novo stanje nemoči in kot taki niso več slišani, kaj šele uslišani. Seveda ob tem ne aludiramo na nesmiselnost odpora, nikakor in nikoli, a spoznanje, da zakon tem krikom ne prisluhne oziroma v obračunavanje z njimi pošlje svoje lakaje, navdaja z nemalo tesnobe. Kaj torej storiti, da se iz tišine povzdignjeni kriki ne izgubijo v tišini in ne nehajo odzvanjati?

5.1 Disciplinska oblast

Vprašanja discipliniranja, nadzora in s tem povezanega *utišanja*, bi se bilo skorajda heretično lotiti brez omembe izjemnega doprinosa k vprašanju moči in oblasti francoskega zgodovinarja in filozofa Michaela Foucaulta. Podobno kot Hannah Arendt je bil tudi Foucault velik kritik modernosti in v novih strategijah *projekta modernosti* je zaznaval podobne problematike kot njegova nemška kolegica, čeprav sta bila njuna pogleda v mnogih stvareh različna. Če so kritiki Arendtovo označevali za »'aristotelovsko anti-modernistko', občudovalko izgubljene slave antične polis«, je dobil Foucault naziv 'nietzschejanskega post-modernista' s simpatijami do radikalne levice« (Franěk 2014, 294). Morda se torej zdi, da k istim temam in problemom pristopata iz povsem različnih koncev, a za nas je bolj pomembno, kakšna je ta pot modernističnih težav, ki jo oba vztrajno premagujeta, in kako težave naslavljata.

Oba kot enega glavnih problemov modernosti izpostavljata preoblikovanje javne sfere, ki jo začno vedno bolj prežemati ekonomske aktivnosti. Prav skupni pojav moderne komercialne ekonomije in nacionalne države je zahteval oblikovanje novega tipa moči in dominacije, ki je ciljno zasnovana za ustvarjanje »pokornih teles« (Foucault v Franěk 1990, 295) in

»konformnih posameznikov, ki opravljajo družbeno dodeljena pravila in so hkrati nesposobni spontane akcije« (Arendt v Franěk 2014, 295). Foucaultov koncept *disciplinske oblasti* se nanaša prav na te nove načine moči in dominacije, ki se je začela pojavljati v sedemnajstem stoletju. Moč tukaj, za razliko od preteklosti, ni več centralizirana v državni oblasti, ampak je decentralizirana in »prisotna v različnih družbenih odnosih« (Franěk 2014, 295). Za Arendtovo je moč(strength) individualna sposobnost, »ki se nahaja v posameznikovem telesu, ki je sposobno izvesti silo ali se ji upreti«, in je nikakor ne gre enačiti z oblastjo(power), »ki izvira iz skupnega človeškega delovanja v javnosti« ter »temelji na pluralnosti« (Jalušič, 2013, 104). Čeprav se zdi Foucault na prvi pogled nekoliko bolj pesimističen, to ne drži povsem, kar pokaže Komel prek Foucaultove pozitivne definicije oblasti, po kateri »normalizacija stanja vselej že predpostavlja določen vložek s subjektive strani«, saj »je subjekt s svojimi diskurzivnimi in nasilnimi zmožnostmi delovanja konstituiran skozi ideologijo in represijo oblasti, ki je sama konstituirana skozi njega samega« (Komel 2012, 165). Oblast je torej pri obeh sicer lahko represivna, a je hkrati konstituirana prek človeškega političnega delovanja.

O bio-politiki in disciplinski oblasti skorajda ne moremo govoriti brez omembe njene materializacije (Lukšič in Kurnik 2000, 190) Benthamovega *panoptikona*, ki ga je Foucault uporabil »kot prametaforo za moderno moč« (Bauman 2002, 15). Gre za arhitekturno iznajdbo, ki stremi k popolnemu nadzoru nad posameznikom, razgalja telo in ga prikrajša za najmanjši element zasebnosti, *vsaj začasni umik pogledu*, tisto elementarno, kar človeku omogoča dostojanstvo. Nujno je podariti, da panoptikon odraža spremembe v oblastniškem mehanizmu, ki si prizadeva iz človeštva ustvariti množico atomiziranih posameznikov, reduciranih na razpršene in nebogljene stvari, objekte oblastniških subjektov. Eden ključnih in najgrozovitejših elementov panoptikona je postavitve stolpa, izpod okrilja katerega je videti vsako ujeto telo, nasprotno pa zaprti v celicah nikoli ne zmorejo pred oči priklicati tistega, ki jih opazuje (Lukšič in Kurnik 2000, 19). Vidijo sicer obris zlovesčega stolpa, a obraz opazovalca je venomer odsoten, kar ustreza temu, kar Foucault označi kot »popoln disciplinski aparat«, popolno oko, ki nadzoruje in kateremu nič ne uide, in središčno točko, h kateri so uprti ostali pogledi (Foucault 2004, 193). Zaradi takšne arhitekturne postavitve dobi zapornik »občutek stalne nadzorovanosti in rezultat tega je, da se v bistvu sam konstantno nadzoruje« (Lukšič in Kurnik 2000, 190). Poleg tega se skozi središčni stolp producira vednosti o zaprtih, saj lahko v stolp vstopijo tudi psihologi, zdravniki, kriminologi (prav tam, 190). Človeško celoto se tako skozi prakse nadzorovanja in discipliniranja razbija na majhne

in povsem obvladljive delce, pripravne za opazovanje in analizo. V panoptični strukturi ima stolp vlogo subjekta, vse naokrog zaprti v celice pa so objekti, ki so na objektivnost zreducirani šele skozi »panoptično mašinerijo« (prav tam).

Institucije zapora in norišnice so tudi materializacija načel klasificiranja, izločanja, preučevanja in normaliziranja teles, ki družbeno nezaželene nenormalne in »neuporabne« posameznike iz družbene produkcije (začasno) izločijo. Pri tem gre omeniti načelo »ekonomskosti« oziroma »posebno politično-ekonomsko racionalnost« (Topolovec 2013, 81), ki se v tem utemeljuje. Funkcija prostorov zapiranja še zdaleč ni zgolj želja po odstititvi problematičnih posameznikov ampak se nahaja v procesu normalizacije, ki nujno predpostavlja, da bo zaprti posameznik nekega dne vrnjen v družbo in tam ponovno služil ekonomskim načelom in bil ponovno umeščen na svoje mesto proizvodnega sistema (prav tam). Da bi bila »ekonomska računica« še nekoliko bolj razvidna, lahko *prostore zapiranja* (PZ) zoperstavimo koncentracijskim taboriščem kot prostorom *izginjanja*. Mnogo je bilo namreč poskusov, da bi koncept biopolitike mislili skupaj s Hannah Arendt, kar je pomenilo tudi aplikacijo biopolitike na primer taborišč. Topolovec nasprotno pokaže, da prav element »ekonomskosti« preprečuje tovrstno skupno mišljenje, saj je, kot že omenjeno, osrednji smoter PZ normaliziranje in vrnitev v svet, smoter taborišč pa je izginjanje, prežema jih končnost in ponovna vključitev v družbo nikakor ni predpostavljena. V tem smislu se taborišča »ne izplačajo« in so »ekonomsko potratna« (Topolovec 2013, 81).

Procesi discipliniranja se odlično pokažejo v Foucaultovi analizi mehanizmov, ki so botrovali spremembi zapora oziroma sodnega sistema, ki jih predstavi v knjigi *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora* (1977). V delu se zapor v vsej svoji grotesknosti razkrije kot disciplinski prostor *par excellence*, kot »zapleten aparat za obravnavo,⁷ spremljanje, kaznovanje in rehabilitacijo kriminalnega telesa« (LaBelle 2010, 67). Zgodovinsko zapopadena študija zapora razkriva disciplinske elemente, ki niso prisotni zgolj v totalnih institucijah, ampak lahko uporabljene strategije in mehanizme apliciramo na širšo družbo, s čimer nam pomagajo razumeti širše družbene tendence.

Ena izmed ključnih strategij discipliniranja zapornikov je gotovo pojav osamitve. Sistem že v prvem poglavju omenjenega zapora Auburn, ustanovljenega leta 1817 v zvezni državi New York, je temeljil na tišini, separaciji in trdem delu. V Auburnu so bili zaporniki čez dan

⁷ LaBelle uporabi angleško besedo »treating«, kar bi lahko bilo v slovenščino prevedeno tudi kot »zdravljenje«. Tukaj se vzpostavi pomenljivo povezovanje zaporniških načel z medicinskim diskurzom, ki je za Foucaulta eden pomembnejših nosilcev discipliniranja populacij.

razdeljeni v skupine in so opravljali težaško delo, preostali čas pa so preživeli v svojih celicah. Pomemben element takšnega sistema, predvsem za našo osrednjo tematiko, je uvedba strategije *utišanja*; po opravljenih urah dela zaporniki niso zgolj ostali zaprti v celicah, prepovedano je bilo tudi govoriti oziroma povzročati kakršen koli hrup. Ko Bauman opisuje *panoptikonske* strategije zatiranja, se zdi, kot bi razlagal tudi o auburnskem sistemu: »Skrivnost moči upravnikov je bilo obvladovanje časa, njihova glavna strategija v izvajanju moči pa imobiliziranje podrejenih v prostoru; odrekli so jim pravico do gibanja in do potankosti zrutinirali časovni ritem po katerem so se morali ravnati« (Bauman 2002, 16).

Foucault piše, da disciplina sicer včasih potrebuje zaporo, prostor, kamor telesa odmakne, t.i. »zavarovani kraj disciplinske monotonije.« Kot primere navaja vse od zapiranja klatežev in revežev do internata, kasarn in seveda najbolj pomenljivo, tovarn. Pri zadnjih gre najprej zato, da bi koncentrirali produkcijske sile »pod eno streho« in tako iz njih iztisnili kar največ, in drugič, na ta način bi zagotovili nadzor nad morebitno kriminalno dejavnostjo delavcev ter zavarovali materiale in orodja (Foucault 2004, 158–159). Kljub potrebi po zapori, pa aparati disciplinske moči delujejo manj odkrito in uporabljajo načelo kvadriljiranja.⁸ Pri slednjem gre za korak naprej od preproste klasifikacije, ki grupira in razvršča po skupinah, saj je potrebno, tako Foucault, »razdreti vsake kolektivne implantacije«. Drugače rečeno je kvadriljiranje mehanizem, ki poskuša populacijo individualizirati in hierarhizirati (Lukšič in Kurnik 2000, 187) ter razdeliti prostor na toliko prostorčkov, kolikor je teles, ki jih je potrebno razvrstiti, da lahko vsakemu mestu pripada določen posameznik (Foucault 2004, 159). Prav tovrstno načelo se jasno izkristalizira v sistemu Auburn, kjer so zaporniki najprej razdeljeni v samske celice(en element v vsako parcelo), prepovedana jim je vsaka interakcija z ostalimi, poleg tega pa je njihova celotna eksistenca v zaporu zvedena na vlogo delavca. Z drugimi zaporniki so tako v kontaktu(a vseeno morajo biti tiho) samo v času zaporniškega dela, zatem so vrnjeni v anonimnost, samoto in tišino svojih prostorov bivanja. Ne gre več zgolj za upravljanje teles, ampak tudi za nadzor nad miselnimi procesi oziroma za prisilno »samoto telesa in duše« (prav tam, 160), saj je tišina zapovedana zato, da bi zaporniki razmišljali o grozotah njihove samote in obsežnosti njihovih zločinov brez upanja na odpuščenje (LaBelle 2010, 68).

Morda se zdi analiza sistema in njegovih praks discipliniranja iz 19.stoletja nekoliko pregroba za razgrinjanje sodobnih praks utišanja, a prav specifični in radikalni primeri lahko najboljše

⁸ Izraz izhaja iz besede *quadrillage*, ki »pomeni razdeljevanje v kvadrate in delitev teritorija zaradi okupacije in nadzorovanja«(Lukšič in Kurnik 2000, 186).

pokažejo sicer bolj prikrite načine delovanja nadzornih in disciplinskih sistemov. Po tem kratkem ekskurzu v preteklost si sedaj dovolimo preskok v 21. stoletje in stopimo ponovno v »tukaj in zdaj«. Nekaj mesecev pred začetkom pisanja pričujočega dela je oblast v Španiji predlagala zakon, ki prepoveduje javno izražanje nesoglasja pred vladnimi ustanovami brez dovoljenja, v nabor takšnih institucij pa so vključene tudi bolnišnice in univerze. Podobno kot pri Auburnovem zaporu imamo tudi pri omenjenem zakonu dvojno discipliniranje: najprej (1.) umik teles, v španskem primeru, z ulic, torej z javnega prostora, kar rezultira tudi v (2.) nezmožnosti artikulacije nestrinjanja in se torej kaže kot proces utišanja. V enem izmed intervjujev tiskovna predstavnik gibanja *No somos delito* (»nismo prekršek«) Cristina Flesher Fominaya razloži, da je omenjeni zakon jasno oblikovan za zatiranje in utišanje družbenih gibanj, predvsem protestov, ki so se začeli petnajstega maja 2011 kot odgovor in odpor proti evropski varčevalni politiki (Wood, 2014). Ne gre več za zapiranje v posebno institucijo proč iz javnega, ampak zapiranje prostorov javnega kot takega ter hkratno siljenje teles v objem privatnih bivališč. Prav zapiranje javnega prostora, ki hodi z roko v roki s sterilnimi arhitekturnimi zasnovami mest, je po našem mnenju eden glavnih elementov sodobnih načinov nadziranja populacij. Če razumemo mesto kot »družbeni produkt« (Lefebvre 2013, 8), morda postane še nekoliko bolj jasno, da mesto ni nevtralnno zasnovan arhitekturni projekt in ga ne moremo razumeti kot »pasivnega, praznega«, ampak je produkt družbe in sočasno usmerja navade in obnašanje njegovih prebivalcev. Je prostor, ki je tako produktiven kot proizvajajoč in kot tak vstopa med produkcijska razmerja in produkcijske sile in se v skladu s tem produkcijskim načinom tudi spreminja (prav tam, 9–10). Španci so se problema lotili z dobro mero odločnosti in humorja ter na ulico poslali holograme in tako pokazali, da vedno obstajajo možne strategije odpora, ne glede na absurdnost zakonodaje.

V sodobnem svetu je vedno bolj izražena tudi nuja po čistih in varnih mestih, ki bi se morala, tako se zdi, skorajda bleščati od medicinske sterilnosti. Obsojanje vandalizma, grafitiranja (a popolna toleranca do komercialnega plakatiranja), pritoževanje nad glasnostjo nekaterih kulturnih dogodkov itd. imajo seveda svoje razloge. Mesto mora biti privlačno in bleščeče za prihajajoči kapital; turiste in investitorje. Za prijaznost mest do potencialnih investitorjev pa morajo vsi, tako Harvey, sprejeti meščansko logiko in neoliberalno delovno etiko (Harvey, 2011, 66). Popolni neoliberalni meščan se tako ne razlikuje prav veliko od Auburnovega zapornika. Tudi *naš* meščan mora ponotranjiti načela delavnosti in pridnosti, prosti čas pa naj preživi v tišini. Tukaj seveda ne gre za akustično tišino niti ne za kritično držo, saj je naš meščan spodbujan k preživljanju časa med ljudmi (a ne z ljudmi). Tišina tukaj implicira

odmaknjenost od političnega delovanja, saj se olikani in pridni meščan s takimi stvarmi pač ne ukvarja. Čeprav se javni prostori krčijo, se zdi, da se prostori komercialnih dejavnosti množijo še hitreje. Skorajda ni boljšega primera od ljubljanskega BTC-*»malo mesto, velikih nakupov«*. BTC prav zares deluje kot idealno mesto za sodobnega meščana-potrošnika. Znotraj njegovih meja se lahko prehranjuje, zabava, nakupuje, skrbi za svoje telo in zdravje (*zdrav duh v zdravem telesu!*), ne da bi se moral z drugimi ljudmi kakor koli ukvarjati. Drugi so anonimna telesa, ki prav tako v množici anonimno preživljajo svoj prosti čas. Je mesto skoraj nenehnega dogajanja, a z ničelnim političnim delovanjem, je prostor za investicije in prostor potrošnje, je urejeno in varovano, skratka povsem stabilno in stoji samo zase, ločeno od ostalih z grafiti zaznamovanih sosesk. Meščan potrošnik naj torej obiskuje nakupovalna središča in se druži v kavarnah in restavracijah, a nikakor naj ne prevprašuje državnega delovanja, lokalnega upravljanja mesta, naj se ne pogovarja o problematičnosti tendenc globalnega sistema. Nikakor naj ne vzklika pred institucijami oblastniških struktur, a tudi samoti in tišini se ne sme predajati, saj bo hitro označen za asocialnega samotarja, kar je v trenutnem svetu seveda grožnja; le kaj tak človek počne in naklepa v svoji samoti in o čem razmišlja, kakšne potencialno nevarne načrte kuje?

Kljub dogmatskemu verovanju v prosti trg je zanimivo, da neoliberalni mogotci vseeno menijo, da mora država stati kot institucija, ki skrbi za nasilje in *»ustvarja in podpira zasebnolastninske pravice in prakse prostega trga, ter vzdržuje trdnost valute in ugodne poslovne razmere«* (Harvey 2011, 67). V zadnjih letih, od finančnega zloma leta 2008, je potekalo veliko pozivov temu, kako mesto kot prostor odtujevanja od ljudi vzeti nazaj oziroma kako si ponovno zagotoviti *»pravico do mesta«*. Od gibanja Occupy do protestov v parku Gezi in trgu Sintagma so se ljudje zavezali prostorom javnega in opozarjali na pomen prostora za delovanje in odpor. Seveda so bili odgovori na tovrstne odpore hitri in srboditi, prežeti z nepotrebnim policijskim nasiljem, uporniki(in prostori upora) pa so bili prikazani kot problematični, umazani in nevarni. Krčenje mesta in njegova vse večja sterilnost so glavna strategija, kako še bolj iztrgati vsako zavedanje o pluralnosti, pomeni zatreti možnost kakršne koli kolektivitete, delovanja skupaj, za skupno dobro.

LeBelle zanimivo prikaže, kako se prakse prisilne tišine oziroma prizadevanja za mirno, hrupa oropano bivanje kažejo na primeru ameriških predmestnih sosesk(*»suburb«*). Najprej opozarja, da je že njihova arhitekturna zasnova takšna, da omejuje dostop naključnim mimoidočim, hkrati pa omogoča hiter dostop z avtomobilom; gre za široka območja skoraj povsem enakih domov in velikih nakupovalnih centrov, ki predstavljajo nekakšno *»družabno*

stičišče« stanovalcev. Vse to ustvarja okolje ločenosti od urbanega delovnega okolja. LaBelle dodatno opozarja, da je slednje rezultiralo v eliminaciji kompleksnih izkušenj socialnih razlik, ki smo jim priča znotraj mesta (Labelle 2010, 55–56). Prav tako so bila ta povojna predmestja načrtovana in zgrajena na način, ki maksimizira potrošnjo masovno produciranih produktov in zmanjšuje odgovornost načrtovalcev za ustvarjanje javnega prostora in javnih storitev, kar je spremenilo definicije privatnega in javnega in povzročilo, da tovrstne soseske utrjujejo razumevanje »skupnosti« kot privatnih in ločenih »enklav«, namenjenih točno določenim ljudem (prav tam, 59). Kot še bolj eklatanten primer tako razumljene skupnosti služi Baumanov primer Heritage Parka, pri katerem gre za mesto v bližini Cape Towna, v katerem je prebivalcu, ki si lahko privoščiči nakup bivališča znotraj njegovih skrbno varovanih meja, na voljo pravzaprav vse, kar si *porabnik* lahko želi, od vseh institucij, ki so na voljo v običajnih mestih, do prostranih parkov in igrišč za golf, a ključna razlika je v tem, da bi prebivalci svoja življenja »preživel brez tveganj in nevarnosti nepredvidljive, neprijazne in strah zbujujoče divjine, ki se začne takoj za mestnimi vrati« (Bauman 2002, 118). Z nakupom hiše znotraj bodočih žic pa si kupijo »vstop v skupnost« (prav tam), ki pa seveda s skupnostjo, razumljeno kot skupno politično delovanje nima popolnoma nič skupnega

5.2 Potenciali tihega odpora

V zgornjem zapisu smo se seznanili z naravo disciplinske oblasti in prikazali težnjo po onemogočanju izražanja mnenja množic ali individualnega nestrinjanja z oblastniškimi ukrepi in strategijami prek ukinjanja javnega prostora in odganjanja misli in telesa v varnost privatnih bivališč z občasnimi (jasno spodbujanimi) ekskurzijami v nakupovalna središča. Utišanje je bilo v zgornjih primerih torej bolj kot nasilni »akt utišanja« oziroma zapovedovanja tišine (razen seveda na primerih zapora) mišljeno kot zapiranje prostorov javnega, prav tistih prostorov torej, ki zagotavljajo možnost političnega delovanja in upora. Videli smo sicer, da je sposobnost »biti sam s svojimi mislimi« prav tako nujna, saj omogoča kritično distanco do s privatnimi načeli prežetih (in izginjajočih) prostorov javnega, a Komel sledeč Althusserju in Foucaultu pokaže, »da ni mogoče svobodno misliti, ne da bi tudi svobodno delovali« (Komel 2012, 167).

Tukaj gre morda ponovno omeniti, da mehanizmi, ki »povzročajo trpljenje, ponižanje ali prikrajšanost, niso nujno v smem nasilju; lahko so rezultat nenasilnih, ekonomskih, kulturnih in socialno povzročenih pravil ali politik« (Jalušič 2013, 107), oziroma da je prav očitna »odsotnost besa in nasilja jasen znak dehumanizacije na primerih koncentracijskih taborišč, mučenja in lakote« (Arendt 2013, 52). Strašljivost sodobnih oblastniških struktur je prav v

»kafkovskem« vseprisotnem, brezobličnem zakonu, ki ni utemeljen na »izbruhih nasilja«, ampak zavzame skrajno birokratsko, utilitaristično držo, ki seveda nima obraza in je tako nikoli ne moramo zagledati oziroma »ji pogledati v oči«(*panoptikon*), čeprav vemo, da je tu in nas drži v pesti. Prav delovanje oblastniških struktur skozi ne-nasilje oziroma skozi nadomeščanje »fizičnega nasilja« »z nasiljem označevalca-gospodarja, ki funkcionira povsem na simbolni ravni« (Komel 2012, 178), pokaže na pomen naslavljanja nenasilnih praks, ki imajo lahko bolj tragične posledice kot odkrito nasilna dejanja.

Čeprav smo videli, da se tako Hannah Arendt kot Michel Foucault strinjata glede oblike moderne dominacije skozi upravljanje populacije in reduciranja človeka na raven njegovih bioloških procesov, se njuno razumevanje političnega nekoliko razlikuje. To, kar Foucault označi za pronicanje odnosov moči v vse pore družbe in družbenih interakcij, vidi Hannah Arendt kot ukinjanje političnega v svetu, kjer si ekonomska vprašanja utirajo pot v javno sfero. Zaradi tega Hannah Arendt meni, da v moderni družbi postopoma prihaja do ukinjanja politične sfere, nasprotno pa Foucault te iste procese razume kot politizacijo družbenih odnosov in vseh aspektov življenja (prav tam, 298). Foucault ob analizi moči in načinov ter oblik discipliniranja vidi strategije osvobajanja v odporu do *statusa quo* (Franěk 2014, 299), kar se še dodatno pokaže v njegovi maksimi, da »tam kjer je oblast, je upor« (Foucault v Komel 2012, 167).

Čeprav je demokracija pravzaprav utemeljena na opolnomočenju državljanov in se zanaša na participacijo mnogoterih glasov, oziroma naj bi, idealno gledano, bila »demokracija stvar neposrednosti, se pravi glasu-idealna demokracija bi bila tista, kjer bi se lahko vsi slišali« (Dolar 2003, 150), je takšen utopistični pogled na demokracijo, no, utopija pač. Zdi se, da se demokracija vedno bolj kot tej pravljici podobi približuje svobodi in opolnomočenju zgolj peščice privilegiranih v ekonomskem smislu, torej skozi razne prosto trgovinske sporazume, kjer svoboda seveda pomeni podporo države pri privatni akumulaciji kapitala in vsak upor tej najvišji svobodi, mora biti zadušen. Država mora torej poslušati »ekonomske kazalce«, »uradne statistike« in »pomagati trgovom«, a ušesa si mora napolniti z voskom, ko je soočena s kriki iz ulice.

Na tem mestu se bomo soočili s tišino kot prostorom možnosti in delovanja, ki ima na mikro-ravni moč zarezati v obstoječa razmerja moči, venomer izražena skozi jezik in govor kot njegovo manifestacijo. Pogledali si bomo dejanske (individualne) prakse odpora, ki potekajo skozi molk in ne skozi klice oblastniškim strukturam, ki se morajo bojevati s trdovratnim voskom. Namen seveda ni zagovarjati nesmiselnosti krikov ali artikulacije zahtev(ravno

nasprotno!), a menim, da prav prikazani primeri vsaj deloma osvetlijo pomenskost tišine in jo iztrgajo iz polja imanence in brezpomenskosti ter izražajo zahteve tam, kjer morda govor zataji. Skozi tihi odpor tako sočasno zrcalijo molk zakona in se skozi tišino poskušajo delati, da ga ne slišijo.

Feministični kritiki ženskega utišanja in dolgoletnim pozivom žensk, naj začno uporabljati svoje glasove, izražati mnenja in svetu posredovati svojo izkušnjo biti ženska v patriarhalni, hetero-normativni družbi, bomo zoperstavili pogled na tišino kot možno strategijo upora prav tem družbenim okvirom. Z nastopom tretjega vala feminizma v 90. letih in feministično-kulturnim gibanjem »Riot Girrrl« (uporno dekle) znotraj pankovske subkulture so bile ženske in dekleta pozivana k jasnemu odporu proti patriarhalni družbi, izražanju mnenj in agitiranju svojih glasov (Nault 2013, 1). Prek tovrstnih pozivov se je izoblikovala podoba ženske upornice, ki deluje v jasni (in glasni) opoziciji do dominantne, hetero-patriarhalne družbe. Nault ob tej analizi opozarja, da je bilo »tiho dekle« ob teh reprezentacijah ženske kot glasne in jezne upornice večinoma pozabljeno oziroma videno kot utišano s strani dominantne kulture in je moralo ponovno pridobiti glas in se prek njega upreti moški avtoriteti. Čeprav meni, da je odgovarjanje moči (*»talking back to power«*) lahko osvobajajoče in rezultira v dejanskih spremembah *statusa quo*, sočasno argumentira, da je lahko tudi tišina eden izmed načinov obrambe pred »kruto avtoriteto in orožje proti njej« (Nault 2013, 304–305). Tovrstno tiho moč zanimivo prikaže prav na primeru gibanja Riot girrl, ko so se dekleta v strahu pred njihovo napačno reprezentacijo znotraj dominantnih medijev leta 1992, odločile za medijski bojkot. Tišina je tako postala njihovo orodje izogibanja pred napačnimi analizami in zgrešenim razumevanjem njihovega aktivizma.

Nault svoje razumevanje tihega dekleta nadaljuje skozi analize nekaj žanrsko raznolikih filmov in pokaže, kako je prav tiho dekle tisto, ki dodobra pretrese patriarhalno konstelacijo in jasno zavrne dominantne družbene vrednote, ki žensko omejujejo in ukalupljajo. Tiho dekle je v filmih večinoma prikazano kot deviantno, sočasno privlači in odbija, zoperstavlja se uveljavljenim konvencijam in pretresa ustaljene vzorce pričakovanega dekliškega obnašanja. Prav zato, ker njeno obnašanje izzove dominantno kulturo, čakata tiho dekle v filmu običajno dve možni razrešitvi njene zgodbe. Družba jo lahko transformira v »običajno dekle«, ki govori in se povsem sklada s podobo normalnega dekleta, v kolikor še naprej brezkompromisno vztraja pri svojem tihem odporu proti avtoriteti pa jo neizogibno čaka poguba. Tako je v filmih znova dosežena harmonija, patriarhalni red obstoji, konvencionalne

vrednote prevladajo. Dekle, ki je zamajalo temelje družbene ureditve ima tako zgolj dve možnosti; konformizem ali kazen (prav tam 307–312).

Nekoliko drugačno usodo tihega dekleta izpostavi Nault skozi analizo filma *Badlands* (*Surova balada*, Terrence Malick, 1973). Film je posnet po resnični zgodbi devetnajstletnega Charlesa Starkweatherja in štirinajstletne Caril Ann Fugate, ki sta se v petdesetih letih odpravila na morilski pohod po zveznima državama Wyoming in Nebraska. V filmski različici sta glavna protagonista poimenovana Kit in Holly, film pa je postavljen v Južno Dakoto in Montano. Holly je dekle redkih besed, a gledalec je v njen bogat notranji svet popeljan skozi njeno naracijo zgodbe. Holly se na samem začetku filma pokaže kot »negotovo, odtujeno dekle«, razpeto in manipulirano tako s strani oholega in avtoritativnega očeta ter samozavestnega in nadutega fanta Kita. Ko se uživanje v njuni ljubezni izkaže za nemogoče zaradi neodobravanja Hollynega očeta, in ko slednji v znak nestrinjanja ubije njenega psa, se s Kitovim ubojem očeta začne njun beg. Nault argumentira, da se med temi dogajanji Holly kaže kot tipično dekle iz 50ih let, ki se poteku njenega življenja in moškimi zatiralci ni zmožna upreti in ji ni dana moč izbire ali kontrole nad dogodki, ki jim je priča. Kljub temu Nault pokaže, kako Holly prav z njeno vedno večjo molčečnostjo in odmikanjem v notranji svet najde svojo lastno strategijo odpora. Prav skozi tišino postaja Holly vedno bolj neodvisna od Kitovega vpliva in kontrole, kar se pokaže v ključni točki, ko ga zapusti na cesti, kar rezultira v njegovi aretaciji. Nault omenjene dogodke povzame kot Hollyino emancipacijo skozi tišino. Poleg moči tišine, je omembe vredna tudi moč njene naracije, ki pa kljub temu, da je govorjena, ni eksplicitna in zakriva ravno toliko, kot razkriva. Hollyna moč je v tem, da gledalcu svoje misli posreduje selektivno, to pa ji zagotavlja pomembno pozicijo moči v razmerju do same pripovedovane zgodbe in gledalca, ki ji sledi. Nault ob povzemanju Kaje Silverman in njenega tematiziranja ženske znotraj filma, predstavi moč Hollyne tišine in naracije v razmerju do družbe, v kateri je ženska spodbujana h govoru in razlaganju svojih misli, saj je patriarhalni ureditvi tako lažje zagotovljena kontrola nad skritimi mislimi, hrepenenji in skrivnostmi žensk (Nault 2013, 316).

Podoben dekliški upor, torej upor skozi molk, je analiziran v eseju z naslovom »*Tišina kot odpor analizi*«(2010), na katerega apelira tudi Nault v analizi zgoraj izpostavljenega filma. Glavni fokus omenjenega eseja, je petletna Hannah, ki se v razredu ob učiteljičinem preverjanju prisotnosti nikoli ne oglasi, čeprav je vedno prisotna. Hannah sicer nima nikakršnih problemov z govorom v drugih kontekstih, a vsi napor učiteljic, staršev in sošolcev, da bi se Hannah vendarle oglasila, ko učiteljica pokliče njeno ime, se izkažejo za

jalove poskuse (MacLure in drugi 2010, 1). Tudi v tem primeru šele njen molk povzroči, da postane predmet fascinacije in nerazumevanja, ostali otroci jo, po navedbah MacLure in drugih, začnejo sami spodbujati k odgovoru, starše skrbi, da je »morda z njo nekaj narobe, da ni normalna«, učiteljica se počuti izzvano, saj tudi sama kljub avtoriteti znotraj razreda, nima rešitve kako jo pripraviti do govora. Hannah tako s svojo tišino izzove pomembna razmerja moči med otroci in starši, učiteljem in učencem in med samimi sošolci. Tako Holly kot Hannah sta v našem primeru pokazatelj tega, kako lahko tišina postane razdiralna, prekine »tok govora«, kjer je ta predpostavljen kot nujen in kjer se konstantno reproducirajo razmerja moči.

Jungkunz problem tišine zapopade skozi politološko prizmo in razlikuje med štirimi različnimi vrstami »neposlušne tišine«: tišino, ki »opolnomoči«, »protestira«, »se upira« in »zavrne« (Jungkunz, 2012, 1). Tišina, ki jo Jungkunz razume kot sredstvo opolnomočenja utišanih, naj bi predstavljala način, kako opozarjati na problematičnost utišanja določenih skupin in pokazati na posledice takšnih disciplinskih praks. Kot primer navede tihi protest univerze v Virginii, ko so študentje s tihim protestom želeli opozoriti na tišino glede posilstev in spolnih napadov na univerzi. Prav naslavljanje procesov »utišanja« skozi »uporabo tišine« pokaže na pomen političnega aktivizma in odpira prostor za mnogotere glasove z istim orodjem, ki je sicer namenjeno njihovem utišanju (prav tam, 136–137). Tišina je lahko uporabljena za prenos sporočila, da je »utišani posameznik ali skupina izguba za družbeni, politični, izobraževalni ali ekonomski kontekst« (prav tam, 137). Druga tišina, ki jo Jungkunz analizira, je tišina, ki »protestira«. V svetu polnem govora, neprestanih sporočil in komunikacije, kjer različni glasovi (pre)hitro postanejo hrup v ozadju, je tišina lahko način kako pritegniti pozornost. Poseže lahko namreč v neprestani tok govora, ga prekine in zaustavi. Od tišin, ki stremijo k opolnomočenju se razlikujejo po tem, da se izvajajo kot »aktivne oblike političnega delovanja: izražajo jezo, gnus, strah, anksioznost, bolečino, /.../ ljubezen ali frustracijo« (prav tam).

Po razlagi omenjenih »vidnih tišin«, oziroma kot sam zapiše: »tišinah, ki potrebujejo dnevno svetlobo« (Jungkunz, 2012), svoj fokus usmeri v tišine, ki se »upirajo« in tišine, ki »zavračajo«. Slednje se bolj kot na odkrite proteste nanašajo na vsakodnevne prakse odpora in niso nujno usmerjene k spremembi določenega stanja ali problematičnih sistemskih ureditev, a se vseeno upirajo avtoriteti na vsakodnevni ravni (prav tam, 142). Pri tišinah, ki se upirajo, gre predvsem za odpor skozi molk, za zavračanje odgovora in podajanje razlag. Istočasno ostajajo subverzivne ravno v tem, da izzovejo sistem, državno oblast in tudi narativnost,

zgodbo ter s tem povezana razmerja moči. Skozi svoje delovanje poskušajo takšne tišine delovati subverzivno do določenega »diskurzivnega terena«, družbenih hierarhij in ustaljenih ter neproblematiziranih razmerji moči (prav tam, 141). Podobne so tudi tišine, ki *zavračajo*, saj niso usmerjene k velikim družbenim prevratom, ampak delujejo kot način odpiranja prostora za alternativna delovanja in poglede, hkrati pa želijo ulti »regulativnim diskurzivnim funkcijam« (prav tam, 143). Tišine, ki *zavračajo* so bolj kot zavzemanju za aktivne spremembe usmerjene v ne-akcijo, odmik, so zavrnitev diskurzov in naracij (prav tam, 144), ki delujejo restriktivno in namesto, da bi posamezniku nudili možnost osvoboditve, ga ukalupljajo in predalčkajo. Kot primer Jungkunz navede prakso »coming-out« (»priti ven«), skozi katero so homoseksualci spodbujani, da jasno zavrnejo heteronormativno družbo in prevzamejo novo identiteto ter se s tem osvobodijo. Čeprav so bili takšni posamezniki zaradi družbenih konvencij dolga leta prisiljeni v *tišino* in »coming out« v skladu s tem pomeni končno pridobitev in uporabo glasu, lahko deluje prav to načelo kot potrditev diskurza, ki homoseksualnost dojema kot nekaj nenavadnega, kot nekaj, kar mora biti jasno in javno naslovljeno (Jungkunz 2012, 143).

Nanašajoč se na zadnjo premiso lahko omenimo tudi esej, ki poskuša razumeti tišino skladatelja Johna Cagea, ki kot homoseksualec v izredno mačistični družbi povojne Amerike ni nikoli »stopil ven«, prav tako, pa homoseksualnosti ni skrival; preprosto o svoji spolni usmerjenosti ni želel govoriti (Katz 2001, 43). Katz njegovo tišino sicer vidi kot del njegovega identitetnega izraza »v omaro zaprtega homoseksualca« (»closeted homosexual«), a hkrati ne gre zgolj za posledico zatiranja, temveč način odpora proti prav tem praksam, saj se je skozi svojo tišino jasno zoperstavil željam drugih po tolmačenju njegove identitete. Katz še dodaja, da je ravno s svojo tišino postal objekt fascinacije, šele njegova tišina glede spolno-identitetnih vprašanj je vzbudila zanimanje javnosti. S tišino se torej družbi ni umaknil, ampak se ji zoperstavil (Katz 2001, 50). Treba je tudi omeniti, da njegova fascinacija s tišino oziroma različnimi vrstami tišine, presega zgolj vprašanja homoseksualnosti, ampak se razprostira čez njegova »globoka estetska in politična prepričanja«, hkrati je njegova »individualna tendenca« in »ideološko prepričanje« (prav tam, 54). Pomembno je tudi razumeti, da je bil zgodovinski čas njegovega ustvarjanja prežet z aretacijami homoseksualcev na podlagi obtožb o (ne)moralnosti in je torej tišina sočasno zagotavljala odpor in opozarjanje na problematičnost utišanja, po drugi strani pa se je tako izognil policijskemu preganjanju (prav tam, 55–56). Cageva dolgoletna in globoka fascinacija s tišino

se občinstvu razprostre v njegovi znameniti kompoziciji 4'33", kjer prav skozi tišino, dolg premor v glasbi, poslušalca vključi v dialog.

6 Proti koncu

Naše potovanje po mnogoterih postojankah tišine se približuje koncu, a preden se znova predamo z zvokom prežetemu svetu, bomo poskusili strniti naša raziskovanja in jih povezati v razumljivo celoto. Kot sem že uvodoma nakazala, je bil osrednji namen dela naslavljanje različnih pojavnosti tišine, ki lahko, odvisno od njene situacijske prisotnosti, izraža vsak del navidezno opozicijskih parov: moč-nemoč, delovaje-nedelovanje, transcendenca-imanenca, aktivnost-pasivnost, če naj naštejem le nekaj njih. Menim, in skozi delo smo to domnevo potrdili, da je tišino nemogoče razumeti enoznačno, bodisi kot skorajda božansko stanje, ki je vedno nad in onkraj družbenosti in se dviga nad profanost gole vsakdanjosti, kot vsakega

pomena oropano polje pasivnosti in ne-delovanja, ali kot izraz nemoči, obupa in prisile. Tako kot je tišina za posameznika lahko strategija umika v zasebnost, je lahko tudi način odpora zoper disciplinsko, brezoblično oblast, ki se zažira v vse pore posameznikovega življenja.

Prav zavedanje, da živimo v svetu neprestanih(a vedno krajših) informacij, nenehnih(a vedno bolj površinsko predstavljenih) interpretacij dogajanja, navidezne demokratičnosti, kjer je vsak glas lahko slišan(a redko uslišan), se postavlja vprašanje ali nam nenehen govor sploh še kaj pove, ali zgolj govori? Lasch (2012) je mnenja, da se birokracija ne ukvarja zgolj s posredovanjem domnevno zanesljivih informacij visokim uradnikom, temveč tudi s posredovanjem dezinformacij javnosti.« Ker je njena govorica vedno težje razumljiva, je tudi vedno bolj prepričljivo zveneča, zardi česar »je v naši kulturi vesplošno razširjen zapleteni psevdoznanstveni žargon« (Lasch 2012, 100). Slednji je pri publiku priljubljen ravno zato, ker se le-ta počuti »toliko informirano, kolikor je v resnici zmedena« (prav tam, 101). Lahko bi torej govorili tudi o sodobni »prisili informacije«, ki zaradi konstantnega vrtinca izsekov svetovnega dogajanja nekatere ljudi potisne v popoln odmik od želje po informiranosti(in potem to razlaga z domnevno »pasivnostjo« oziroma »nezainteresiranostjo« ljudi), pri drugih pa se kaže kot občutje popolne nemoči ob spoznanju, da ni več nikakršnega zagotovila o tem, kaj drži in kaj ne, čeprav se morda še naprej trudijo iz raztresenih drobcev sestaviti celoto. Problem takšne »tekoče moderne«, ki s seboj nosi in naplavlja vedno nove drobce življenj drugih svetov na naše televizijske sprejemnike in internetne bloge je v tem, da hkrati ni več časa za refleksijo, poglobljen razmislek o slišnem in videnem, saj nas čez nekaj minut že preseneti nova naplavina, ki se zdi še bolj šokantna od prejšnje. Če naj vsemu temu dodamo še »prehod od diskurza gospodarja k diskurzu univerze« (Komel 2012, 186), pri katerem nastopi vednost kot dejavnik prav tega diskurza in se naveže na že omenjeno navidezno »brez-ideološkost« birokracije ter s »kapitalizmom oziroma tržno logiko delovanja« pridobimo »tip gospostva, ki s svojim anonimnim, mehaničnim delovanjem proizvaja strukturno nasilje na vsakdanji ravni, ki ga zaradi tega, ker je utemeljeno na ideološko 'nevtralni' vednosti, ni mogoče pripisati nikomur« (Komel, 187), pridemo do navidezno naravnega stanja stvari, kjer le-te »potekajo same od sebe«, kar, kot piše Komel, »proizvede učinek, kot da je vsakdo reduciran na goli element v strukturi, v kateri vsi služijo njeni reprodukciji, a za nasilne učinke delovanja slednje ni mogoče terjati odgovornosti od nikogar« (prav tam, 188).

Ob vsej tej nevtralnosti in objektivnosti, oblastniškim strukturam, ki ne zahtevajo več podrejanja, saj se jim subjekt »po naravnem redu stvari« podredi sam, jeziku, ki potek podpira

in govoru kot njegovi manifestaciji, je lahko prav tišina tisto, kar zahteva pavzo, obstanek ter premislek in je lahko apel po zaznavnem in kulturnem novem začetku, »*clean slate*« (Sontag 2002, 1. pogl). Seveda se ne želimo predajati iluzorni kontemplaciji o tem, da bi lahko sama prisotnost tišine radikalno spremenila ali celo sprevrnila obstoječe sistemske ureditve, a videli smo, da lahko tišina vseeno preizprašuje mnoga razmerja moči in zareže v njihovo samoumevnost. Tišina se seveda ne sme nadaljevati v še več tišine, a pomembna je, ker odpira prostor za razmislek, ne podaja že zamišljenih zaključkov in s tem nadaljuje z dialogom. Za kakršne koli radikalne spremembe je artikulacija neizbežna in nujna.

Tišina je lahko orodje jasnega odpora, kot smo videli v prejšnjem poglavju, ali zgolj prostor razmišljanja v objemu svoje »lastne sobe« (Virginia Woolf), kjer v samoti (a nikakor ne odmaknjenosti!), prevprašujemo svet in se miselno posvetimo stvarem, ki zadevajo vse nas kot bivajoče v svetu, zavedajoč se načela pluralnosti. Slednje je v vse večji odsotnosti oziroma skorajšnji nesmiselnosti mišljenja in reduciranju človeka na njegovo biološkost, radikalno dejanje že samo po sebi. Mišljenje in politično delovanje nastopata skupaj in se medsebojno napajata, pomen mišljenja, ki ima kot nujna učinka zmožnost razsojanja in vest, in ki nujno implicira tudi politično delovanje v skupnosti pa se še jasneje izrazi, če še enkrat uporabimo zgoraj izpostavljeno maksimo, ki pravi, da »ni mogoče svobodno misliti, ne da bi tudi svobodno delovali« (Komel 2012, 167) in jo obrnemo: »ni mogoče svobodno delovati, ne da bi tudi svobodno mislili«.

7 Literatura

1. Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
2. --- 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
3. --- 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
4. Assy, Bethânia. 2006. Hannah Arendt and The Faculty of Thinking- A Partner to Think, a Witness to Act. *Revista Ética & Filosofia Política* 9(1) Dostopno prek: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_2_bethania.pdf (5.8.2015).
5. Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba /*cf.

6. Benhabib, Seyla. 1988. Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory* 16(1): 29–51.
7. Berger, Peter in Thomas Luckman. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
8. Carpenter, Chris. 2013. *Building Stories: Modernity, Socialization and Failure in Works of Franz Kafka and Hannah Arendt*. Dostopno prek: <http://pdxscholar.library.pdx.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=honorsthesis> (22.7.2015).
9. Carrillo Rowe, Aimee in Sheena Malhotra. 2013. Still the Silence: Feminist Reflections at the Edges of Sound V *Silence, Feminism, Power: Reflections at the Edges of Sound*, 1–20. UK, USA: Palgrave Mcmillan.
10. Certeau, Michel de. 2007. *Iznajdba vsakdanjosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
11. Clair, Robin Patric. 1998. *Organizing silence: A world of possibilities*. Ney York: State University of New York Press.
12. Debeljak, Aleš. 1989. *Postmoderna sfinga*. Celovec-Salzburg: Weiser.
13. Dolar, Mladen. 2003. *O glasu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
14. Foucault, Michel. 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje: Nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.
15. --- 2007. *Življenje in prakse svobode: Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba ZRC.
16. Franěk, Jakub. 2014. Arendt and Foucault on Power, Resistance, and Critique. *Acta Politologica* 6 (3): 294–309.
17. Hadot, Pierre. 2009. *Kaj je antična filozofija?* Ljubljana: Krtina.
18. Harvey, David. 2011. *Kozmopolitstvo in geografije svobode*. Ljubljana: Založba Sophia.
19. Holloway, John. 2002/2005. *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto Press.
20. Jalušič, Vlasta. 1996. Hannah Arendt: Politika kot možnost. Spremna beseda, V *Vita Activa*, Hannah Arendt, VII–LIII. Ljubljana: Krtina.
21. --- 2009. *Zlo nemišljenja*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
22. --- 2013. Razumeti nasilje (in oblast). Spremna beseda, V *O nasilju*, Hannah Arendt, 93–113. Ljubljana: Krtina.
23. Jungkunz, Vincent. 2012. The promise of Democratic Silences. *New Political Science* 34 (2): 127–150.
24. Kante, Božidar. 1996. *Metafora in kontekst*. Ljubljana: Jutro
25. Katz, Jonathan, D. 2001. John Cage's Queer Silence; or, How to Avoid Making Matters Worse V *Writing through John Cage's Music, Poetry, and Art*, ur. David. W. Bernstein in Christopher Hatch, 41–61. Chicago in London: The University of Chicago Press.

26. Komel, Mirt. 2012. *Diskurz in nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
27. LaBelle, Brandon. 2010. *Acoustic territories: Sound culture and everyday life*. London: Continuum.
28. Lasch, Christopher. 2012. *Kultura narcisizma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
29. Lefebvre, Henri. 2013. *Produkcija prostora*. Ljubljana: Studia humanitatis.
30. Lukšič, Andrej in Andrej Kurnik. 2000. *Hegemonija in oblast: Gramsci in Foucault*. Ljubljana: Sophia
31. MacLure, Maggie, Rachel Holmes, Liz Jones in Christina MacRae. 2007. *Silence as resistance to analysis: Or, on not opening one's mouth properly* Dostopno prek: <http://www.esri.mmu.ac.uk/respapers/papers-pdf/silence.pdf> (22.7.2015)
32. Nault, Curran. 2013. The cinematic quiet girl from 'The breakfast club' to the 'Badlands'. *Feminist Media Studies*, 13(2): 303–320.
33. Nightingale, Andrea W. 2004. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: Theoria in its cultural context*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
34. Peksen, Seda. 2005. *Feminine Writing as an Alternative to the Patriarchal Language*. Dostopno prek: http://academinist.org/wp-content/uploads/2005/03/010201Peksen_Feminine.pdf (20.7.2015)
35. Sontag, Susan. 2002. *Styles of Radical Will*. New York: Picador USA.
36. Stanković, Peter. 2006. *Politike popa: Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede
37. Topolovec, Mihael. 2013. *Trojna delitev političnega pri Hannah Arendt in Michelu Foucaultu: k sodobnosti preko modernosti*. Magistrsko delo. Dostopno prek: http://dk.fdv.uni-lj.si/magistrska_dela_2/pdfs/mb22_topolovec-mihael.pdf
38. Yarbrough, Jean in Peter Stern. 1981. Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in "The Life of the Mind" *The Review of Politics* 43(3): 323–354.
39. Wood, Lesley. 2015. World's first hologram protest in Spain. *A journal for and about social movements* 7(1): 144–149. Dostopno prek: <http://www.interfacejournal.net/wordpress/wp-content/uploads/2015/06/Issue-7-1-Wood-and-Flesher-Fominaya.pdf> (15.8.2015)
40. Woolf, Virginia. 1998. *Lastna soba*. Ljubljana: / *cf.

